VOLUMEN XL FASCICULUS I MCMLXXIV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1974

The Church union of the Council of Lyons (1274) portrayed in Greek documents

Introduction

The Manuscripts

Codex Chisianus gr. 54 in the Vatican Library and *Codex Alexandrinus gr.* 182 of the Patriarchal Library of Alexandria [1] contain the texts of several imperial and synodical documents concerning the Second Council of Lyons, whose seventh centenary occurs in this year 1974. These documents are not unknown, for inter alia Fr V. Laurent has given lengthy résumés of them in his *Regestes* of the Patriarchate of Constantinople and has published a French translation of one of them [2]. The Greek texts, however, are not yet published, yet they deserve to be because they have considerable historical importance. To honour the memory of the Council of Lyons in this centenary year they are edited here.

The two manuscripts that contain the texts are of different dates. The Vatican one is attributed by the editor of the catalogue of the Chisiani codices to the fourteenth century. Unfortunately water and other destructive elements have so damaged it that it is illegible. The titles in red have survived just a little better than the black lettering and can still be deciphered. They are enough to show that the Alexandrine manuscript, written in 1520, is connected with it, probably directly dependent on it. It has verbatim the same titles, which are not parts of the original docu-

(1) T. D. Mosconas, *Κατάλογοι τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης, Α'* in *Studies and Documents*, Univ. of Utah Press, 1965 = G. Charitakis, *Κατάλογος τῶν χρονολογημένων κωδίκων τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης Καΐρου*, in *Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας τῶν Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 4 (1927) no. 27 (285) pp. 134-7.

(2) *Lettre inédite de Jean XI Beccos, patriarche de Constantinople (1275-1282), au Pape Grégoire X (1271-1276)*, in *L'Unité de l'Eglise*, XII (1934), pp. 266-70.

ments but descriptive headings added either by the first compiler or by some copyist. The Alexandrine manuscript was finished on 7 April 1520 by the monk Jacob from Thessalonica in the town of Ostrovia within Sarmatia.

Owing, then, to the illegible state of the Vatican manuscript I have had to rely on the codex in Alexandria, photographs of which were sent to me by my kind friend, the late librarian of the Patriarchal Library, Dr Theodore Moschonas. To him I express my deepest thanks. This manuscript is in excellent condition. The letters are well formed; the words are accurately accented; the usual abbreviations are employed consistently; there are few instances of itacisms — all of which denotes that Jacob was a good copier, for his short note at the end about himself has enough mistakes in it to suggest that he was not a good grammarian.

The Documents contained in the MSS

Both manuscripts begin with tractates of George Moschabar about the Holy Spirit and a 'synodical excerpt' for the second day of Pentecost. There follow nine items on the Council of Lyons. The first purports to be the text of the oath taken by the Greek delegates to Lyons, that was sent by the *perdekatourioi* in 1275 to Syria and all Roman and Italian countries. This has been printed out in full by Charitakis in his catalogue (1). The remaining eight in the order in which they are found in both manuscripts are:

1. A theological definition of the Filioque doctrine;
2. A letter of Beccus to the Pope;
3. A Statement in Writing (*Tomographia*) of the synod excommunicating the opponents of union;
4. A Declaration of loyalty to the Emperor by the *archontes* of the imperial palace;
5. A Declaration of acceptance of the union by the officials of the Great Church, with 41 signatures;
6. The *pittakion* of Patriarch Joseph I on the conditions of his abdication (appended to no. 5 without any special title);
7. The imperial Chrysobull about union;
8. A Statement of the hierarchy accepting the Chrysobull.

(1) Pp. 135-6.

The Dates of the Documents

1. *Documents 2, 3, 5*:

The first problem is to establish as nearly as possible the dates of the above documents, for their order in the codex is not the true chronological order. **Doc. 3,** the *tomographia*, was composed and signed by the bishops of the synod on 19 February of the fifth indiction, i.e., 19 February 1277 — this is stated in the Document itself. **Doc. 2** is a letter accompanying a copy of the *tomographia* that was being sent to the Pope; it therefore dates from shortly after 19 February 1277. **Doc. 5** is an acceptance by the signatories of the *tomographia* and likewise dates from shortly after 19 February 1277. All these documents, then, belong to the first half of 1277.

2. *Documents 7 and 8*:

Doc. 7, the chrysobull, is another nodal document. The date of its promulgation can be decided, at least approximately, from information given by the historian Pachymeres. He relates the story of Holobolus, an early ally of the Emperor's in his project of union, who in a fit of pique at not being invited to sit at a meeting of all clerics with the Emperor, went back on his previous support of Michael's policy and, in an altercation that followed, angered Palaeologus by displaying loyalty to the son and heir of the late Emperor, the boy John, who had been blinded by Palaeologus to render him unfit to rule. For his audacity Holobolus was exiled to Nicaea. 'Within a year' he was brought back and treated ignominiously by being paraded round the streets of Constantinople in chains and with the intestines of a newly-slaughtered sheep hanging round his neck. That was on 6 October, six days after the death of the ex-Patriarch Arsenius, which occurred on 30 September. Pachymeres records the day and the month but does not specify the year. He goes on to recount the panic of the clerics who had witnessed the treatment of Holobolus, for they knew that this was meant to indicate what would happen to them unless they ceased opposing the imperial plans. They begged the Emperor to hold his hand "till the envoys should return from Rome. But though they petitioned earnestly, they did not persuade the monarch; on the contrary, they would be condemned for disloyalty to the Emperor if they did not comply in the business of their signatures. But, as some were taking refuge in flight for

fear that they might be forced to further steps, the Emperor quickly had a chrysobull issued full of the most frightful curses and of the most bloodthirsty oaths that there should be no more violence, duresse or false accusations, and no suggestion of changing the Creed by one jot or tittle, or anything else except the three points of primacy, appeal and commemoration and these he asked for as bare formalities by economy; but otherwise he threatened utter destruction" (1). It is clear, then, that the chrysobull came shortly after, and in consequence of, the punishment of Holobolus on 6 October. Pachymeres goes on to say that it had its effect. People were reassured and signed. Some who had fled returned and "are united to the Church, none of the clerics being excepted" (2).

The year in which all this happened can be deduced from the letter that the Greek envoys carried to the Council of Lyons on the part of the Church. They embarked on *Laetare* Sunday 1274, i.e., 11 March (3). The letter from the Church begins with a salutation to the Pope from 13 metropolitans with their synods, 13 metropolitans without mention of synods and 9 archbishops. It recounts at length the Emperor's efforts to bring the Greek Church to union. "Some of us agreed immediately and embraced the proposals of peace. Others were more obstinate, pondering the question over for a long time in their minds and making conditions, but the persistence of the God-crowned Emperor prevailed in the end and by now he has all in agreement to this union, by which we consent to accord to the Apostolic See of ancient Rome the primacies ascribed to it of old" (4). It follows, then, that the prelates "came to the same conclusion as the Emperor" (to use a phrase from doc. 8) before 11 March 1274; indeed before the end of February 1274, the date of the synodical letter to the Pope.

The date of the chrysobull can be determined even further.

(1) G. PACHYMERES, *De Michaele Palaeologo*, ed. I. Bekker (Bonn, 1835), p. 395.

(2) *Ibid.*, pp. 395-6.

(3) B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil. von Lyon (1274)* (= Bonner Historische Forschungen 24) (Bonn, 1964) p. 229.

(4) *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1296-1276)* (= Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, series III, vol. V, tom. 1) ed. A. L. TAUTU (Città del Vaticano, 1953), no. 42, p. 125, par. 266.

The *tomographia*, composed and signed on 17 February 1277, states: "Our Emperors lavished zeal and unremitting labour on this and we ourselves followed up and furthered their intent and, as was right, added our endeavours to theirs, for we knew that it was just and profitable especially for us to attribute to the Apostolic See the prerogatives and privileges that of old had been attached to it. For this cause, then, with God's help we brought this great and God-loved task to a successful conclusion on 24 December of the second indiction [1273], on the very eve of the devout celebrations of the Lord's birth" (1).

The bishops, then, as a body formally accepted the Emperor's unionistic policy on 24 December 1273. The occasion when they did that might have been the synod held before the issue of the chrysobull, when they had accepted union but determined to ask for a chrysobull to define its conditions and to give guarantees. In that case, **Doc. 7**, the chrysobull, must date from shortly after 24 December 1273 and **Doc. 8**, the synodal acceptance, from very soon after that. Or 24 December might have been the date of **Doc. 8** itself, in which case the chrysobull would date from a short time previously. All the sources make it quite clear that the bishops had assured the Emperor of their acceptance of papal "prerogatives and privileges" before the synodical letter addressed to Pope Gregory was composed and signed.

The phrase, however, in the long excerpt from Pachymeres quoted above, "till the envoys should return", might be said to imply that they were already in Lyons and that the events being narrated date from the autumn of 1274 and not from that of 1273. The implication could perhaps be accepted if there were not too many arguments against it. The rest of the narrative fits 1273, and this dating is supported by the fact that the bishops certainly gave their assent to union to the Emperor before they signed their letter to the Pope in February 1274; **Doc. 3** gives the precise date 24 December 1273; the *pittakion* of Patriarch Joseph, though it

(1) Doc. V (3). The signatories of the document of 24 December will have been the same 26 metropolitans and 9 archbishops as signed the synodical profession of faith for the Pope about two months later. Their Sees are recorded in the salutation at the beginning of that profession of faith but not their names, and the titles (but not the names) of the curial officials who signed are also in the salutation. These correspond with the titles (followed by the signatures) appended to the Statement in Writing proposed to and accepted by the officials of St Sophia in 1277.

was written before the departure of the envoys on 11 March 1274 (Joseph retired to a monastery on 11 January 1274), nevertheless contains a condition about the return of the envoys for his abdication. So one must conclude that **Docs. 7** and **8** date from late 1273 or early 1274.

3. *Documents 1, 4, 6*:

There remain three short documents without any internal indication of date. The incident of the abdication of Patriarch Joseph I (**Doc. 6**) is mentioned by Pachymeres (p. 385) after he records the departure for Lyons of the Greek legates, which took place on 11 March 1274, but without any indication of a specific date. It must, however, antedate the end of February 1274 because the 'profession of faith' drawn up by the synod and carried to Lyons by the legates refers to the Patriarch's bargain (1). Also it almost certainly antedates **Doc. 2**, composed on about 24 December 1273, for had Joseph been present at the synod and with the other bishops accepted union, mention of that fact would certainly have been made. Had he been present and dissented, that also would certainly have been recorded for it would have created a tense situation.

The Declaration of Loyalty to the Emperor by the palace officials (**Doc. 4**) makes no mention of pope, primacy or Holy Spirit. But it does say that it was occasioned by the discord that had arisen over the union. Officials were at loggerheads over it and calling one another schismatics. The situation of 1277, as it is portrayed by the synodal **Document 3**, fits the disturbance among the *archontes* and perhaps this **Doc. 4** should be dated mid-1277.

The Theological Definition (**Doc. 1**) is no more and no less than an accurate translation of the dogmatic decree promulgated in the sixth session of the Council of Lyons on 17 July 1274 (2). There are two versions of that Latin decree, the one beginning *Cum sacrosancta*, which was the one read out on 17 July in the council itself in the presence of the Greeks, the other, which is

(1) *Acta Urbani*, ed. TAUTU, p. 126, par. 268.

(2) A. FRANCHI, *Il Concilio II di Lione* (= Studi e Testi Francescani 33) (Roma, 1965) p. 98. For the text of the decree cf. ROBERG, *Op. cit.*' p. 247

Cum sacrosancta with a new *incipit* and opening phrase, is the text *Fideli ac devota* as, with all the other decrees and canons of the council, it was officially promulgated on 1 November 1274 (1). Our Greek text is a translation of the decree in its original form, *Cum sacrosancta*, which suggests that the legates brought it back with them either in Latin to be translated into Greek in Constantinople or already turned into Greek in Lyons. The title given to this decree in both the Greek manuscripts states that it was accepted by all the bishops of that time in Constantinople.

The Titles of the Documents

The titles, however, are not part of the original documents. They are the work of either the first compiler or of the scribe of Codex Chisianus gr. 54, or of an earlier scribe. One title at least is manifestly wrong. **Doc. 1** is said to have been composed by Cyprius for the late Palaiologus after the death of the late Charles (presumably of Anjou). It was obviously written during the lifetime of Palaeologus, as it was his chrysobull, and Charles outlived the Greek Emperor by more than two years. Whether it was George Cyprius who wrote **Docs. 7** and **4** or not, is not certain, but the assertions in the titles of these documents could well be true, for Cyprius was an active supporter of Michael's unionist efforts, as Pachymeeres in several places attests. If it is so, it could be a reason for dating **Doc. 4** closer to **Doc. 7**, i.e., the end of 1273. **Docs. 6** and **8** have no titles in the manuscripts. They are separated from the texts in front of them only by a wide empty space.

The Edition

The documents are printed here, not in the order in which they are found in the manuscripts, but in their chronological order numbered in Roman numerals, with the manuscript order in Arabic numerals set in brackets. With the Theological Statement there is printed the Latin text of *Cum sacrosancta*. All the other documents have an English translation. Division into paragraphs, punctuation, correction of a few itacisms and the translations into English are the work of the present writer.

(1) S. Kuttner, 'Conciliar Law in the Making', in *Miscellanea Pio Paschini* II (= Lateranum N.S. 15) pp. 39-81.

TEXT

I (7)

154r **Ὑπόσχεσις καὶ συμφωνία καὶ χρυσοβούλλιος λόγος περὶ τῆς τῶν λατίνων ὑποθέσεως ἀπὸ τοῦ Παλαιολόγου ἐκείνου μετὰ θάνατον τοῦ Καρούλου ἐκείνου συγγραφεὶς παρὰ τοῦ Κυπρίου**

Βασιλεῖ δὲ ὅμως οὐδὲν ἂν εἴη οὕτως ὀφειλόμενον ἕτερον ὡς ἐπιμε-
5 λεῖσθαι μὲν ἐκείνων ἃ πρὸς δόξαν ἥγηται συμβάλλειν Θεοῦ, ἐπιμελεῖσθαι δὲ αὐτίκα καὶ ὧν ἐνεργουμένων τὸ λυσιτελὲς τοῖς ὑπηκόοις ἐγγίνεται· ὅπου δὲ κατὰ ταὐτὸν δοκεῖ συμβαίνειν ἀμφότερα, τοσοῦτον μᾶλλον ἀναγκαῖον τὴν σπουδὴν ἐπιδείκνυσθαι, ἵν' εἴη καὶ τὸ κέρδος ἑκατέρωθεν ἧκον καὶ τὸ μὲν πρεσβεύει Θεόν, τὸ δὲ τοὺς ὑπ' αὐτὸν ὠφελεῖ· καὶ
10 Θεοῦ μὲν εὐεργεσίαν ἀμείβεται, ἀντιδιδῶ δὲ καὶ τῇ τῶν ὑποτεταγμένων εὐνοίᾳ, τὴν παρ' ἑαυτοῦ ῥοπὴν ἀξιόχρεων. Οὕτω γὰρ ἂν οὐδ' ὥσπερ δωρεὰν τρυφῆς παρὰ τῷ βίῳ τὴν ἀρχὴν ἡγήσαιτο πάντῃ, ἀλλ' οἱονεὶ Θεοῦ διακονίαν πιστευθεῖσαν αὐτῷ δι' ἧς ὑπηρετήσας τῇ χρείᾳ τῶν ἁπάντων καθηκόντων ἐφ' ἕκαστον, ἐντεῦθεν δυνηθείη καὶ αὐτὸς τὴν
15 σωτηρίαν ἑαυτῷ πραγματεύσασθαι.

'Αλλ' ἐγὼ μὲν ἀχρεῖον ἐμαυτὸν ἥγημαι δοῦλον καὶ οὐδὲ πεποιηκότα ὅσον ὀφείλω καὶ καθυστεροῦντα δὲ ὅμως ἐφ' ἅπασιν· εἰ γὰρ ἂν ἐκείνως ἔχων, καλῶς ἐδόκουν μοι συμβαίνειν τὸ τοῦ εὐαγγελικοῦ παραγγέλματος· νῦν δὲ τοῦτο δὴ νομίζω ἐμαυτῷ τε πρὸς τὸ ὁμογενὲς ἀρκοῦσαν
20 οἷον χρέους ἀπόδοσιν· καὶ πρὸς τὸν Θεόν μου δικαιώσεως τρόπον· ὅτι τὸ διερρωγὸς τῆς ἐκκλησίας σῶμα ἅπασαν ἐθέμην σπουδὴν πῶς ἂν εἰς μίαν συναρμολογηθὲν καὶ αὖθις συνάφειαν αὐτῷ Θεῷ ἀποδοθείη κεφαλῇ μιᾶς ὁλομελείας ὡς τῷ ἀποστόλῳ δοκεῖ.

'Αλλ' ἐπειδή, Θεοῦ προνοίᾳ τοῦ καλῶς τὰ πάντα διϊθύνοντος τὰ ἡμέ-
25 τερα, τὴν τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν εἰρήνην εἰς χρηστὸν περιηγάγομεν τέλος, δεῖ δὲ εἰδέναι καὶ ἐφ' οἷς εἰς ταύτην συνήλθομεν. Ἠτήσατο δὲ τοῦτ' αὐτὸ καὶ πᾶσα ἡ τῶν ἀρχιερέων ὁμήγυρις, ἣ τὴν καθ' ἡμᾶς ἁγίαν σύνοδον
154v συγκροτεῖ, ἐπωφειλημένον καὶ αὐτοῖς ὂν κήδεσθαι τῶν πατρικῶν || παραδόσεων. Ἡ βασιλεία μου διπλὴν ὑπὲρ τούτου ἀναλαβοῦσα τὴν προθυμίαν

---

10. ἀντιδιδῶ: MS. Should it be changed to ἀντιδίδοται?

TRANSLATION

I (7)

Promise and Agreement and Chrysobull-Statement about the Business of the Latins from the Late Palaeologus after the Death of the Late Charles Drawn up by the Cypriot.

There is nothing so necessary in an emperor as to be solicitous about what he deems will redound to the glory of God, and also to be solicitous about what, if it is effected, brings profit to his subjects. Where, however, it seems to be advantageous to both at once, there much more must he show zeal, in order that gain may come from both sides; the one honours God, the other aids those under him; in exchange he gets the beneficence of God, on the other hand he receives in return from the goodwill of his subjects influence for himself which is by no means small. So in life he would in no way regard his rule as a gift for his pleasure, but as a service of God entrusted to him, through which he might meet the demands of all his duties in every situation and thus himself be able to work out his salvation.

But I deem myself an unprofitable servant and not as having performed as much as I ought, on the contrary, as having fallen short in everything; for if I were such, the words of the message of the gospels would seem to fit me. But now I think that this for me is a return to my fellow-men commensurate with my debt, and a way of making amends to my God, that I set myself with all earnestness to see how the broken body of the Church may be fitted together to become one and be given back again its union with God himself, who is the head of a single body with all its members, as the Apostle conceives it.

Since, then, by the providence of God who directs all our affairs well, we brought the peace of the Churches to a beneficial conclusion, the conditions on which we combined to arrive at this peace should be known too. The whole bench of bishops which constitutes our holy synod asked precisely for this, for it was incumbent on them to be concerned about the traditions of the

τὸν παρόντα χρυσοβούλλιον αὐτῆς λόγον ποιεῖται καὶ δι' αὐτοῦ ταῦτα διατρανοῦσα βεβαιοῖ καὶ ἐπασφαλίζεται ὡς τὰ τῆς εἰρήνης τῶν ἐκκλησιῶν τῆς τε ῥωμαϊκῆς καὶ τῆς ἡμετέρας ἐπὶ τρισὶ τούτοις προβέβηκε· τῷ τε τὸν ἁγιώτατον πρόεδρον Ῥώμης ὡς οἰκουμενικὸν πάπαν καὶ
5 τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου διάδοχον ἄκρον ἔχειν καὶ πρῶτον ἀρχιερέα· τῷ τε πρὸς αὐτὸν ὡς ὑπερέχοντα τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἐνάγεσθαι κρίσιν ἣν ἀποφανθεῖσαν ἐνταῦθα στέργειν ὁ καταδεδικασμένος οὐ βούλεται, ἀδικεῖσθαι οἰόμενος· καὶ ἐπὶ τρίτῳ, τῷ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις ποιεῖσθαι ἀναφοράν.

10 Ὃν τρόπον διαφέρειν τὰ τοιαῦτα τούτῳ διέγνωμεν, ἄνωθεν μὲν ἐξ αὐτοῦ τοῦ πρώτως ἐν χριστιανοῖς βασιλεύσαντος, τοῦ μεγάλου δηλαδὴ Κωνσταντίνου, ὃς καὶ τῷ τῆς εὐσεβείας ζήλῳ ἐπισεμνύνεσθαι τῇ κλήσει τῶν θείων ἀποστόλων ἔδοξε καὶ βασιλέων ὀρθοδόξων ὀνομάσθαι πατήρ· εἶτα καὶ ἀκολούθως κἀκ τῶν πατρικῶν καὶ ἱερῶν θεσμῶν καὶ κανόνων.

15 Ἐπὶ τούτοις τοίνυν συνήλθομεν· ἐπὶ τούτοις καὶ τὴν ἕνωσιν τελεσθῆναι ἠρετισάμεθα· ἵνα δηλονότι ἡ μὲν καθ' ἡμᾶς ἁγία ἐκκλησία ἀμετακινήτως ἐμμένῃ ἐν πᾶσι τοῖς ἄνωθεν παραδεδομένοις αὐτῇ δόγμασί τε καὶ ἔθεσι, μηδέν τι παριδοῦσα μηδὲ μεταλλάξασα τούτων, ἀλλὰ κρατυνομένη εἰς αἰῶνα τὰ σύμπαντα ἐφ' οἷσπερ ἔχει μέχρι τοῦ παρόντας
20 εἰωθυῖά τε καὶ πρεσβεύουσα· τὰ δὲ ἀπαριθμημένα ταῦτα πρεσβεῖα ἀπονέμῃ συντηροῦσα τῷ ἀποστολικῷ θρόνῳ κατὰ τὴν ἀρχῆθεν δικαιοδοσίαν, ἣν καὶ βασιλέων εὐσέβεια καὶ πατέρων θείων νόμοι καὶ κανόνες ἐκύρωσαν καὶ ἄλλος ἄλλου μεταδεξάμενος συνδιέστερξαν εἰς τέλος, ἄχρι καὶ αὐτοῦ τοῦ τῆς διαστάσεως χρόνου.

25 Ἔσται γὰρ οὕτως ἡ εἰρήνη ἐπωφελὴς κατὰ πάντα λόγον τοῖς χριστιανῶν πράγμασιν, ἀκίνδυνος δὲ ἄλλως καὶ μηδεμίαν εἰς ψυχὴν φέρουσα τὴν ζημίαν· ᾗ δὴ καὶ ἐμμένειν ἅπαντας δίκαιον παντάπασι φαίνεται. Τὸ γὰρ ⟨ἡμᾶς⟩ μέχρι τοσούτου συμβαίνειν τοῖς ἀπὸ τῆς ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας, μηδὲν ἢ μικρὸν ἢ μεῖζον τῶν οἰκείων παριδόντας ἢ μεταποιήσαντας,
30 οὔτε τῷ ὀρθῷ καὶ εὐσεβεῖ ἀνθίσταται λόγῳ ὡς καὶ πάντες καλῶς ἂν εἰδεῖεν οἱ τοῖς θείοις λόγοις ἐντεθραμμένοι, οὔτε μὴν ταῖς πατρικαῖς παραδόσεσι διαμάχεται. Ἡ μὲν οὖν εἰρήνη τοιαύτη τις ἐπὶ τοιούτοις ἐγένετο, Θεῷ μὲν ὡς ἡ βασιλεία μου πεπληροφόρηται φίλη, καὶ ἀνθρώ-
155r ποις δὲ τοῖς || μὴ πάντῃ ἀγνώμοσι σφόδρα ἐπαινετή.

---

19 τὰ: MS. τὸν; corr. 28 ἡμᾶς: addidi

Fathers. My Majesty, having assumed a double initiative in this regard, produces this present chrysobull and by this means, clarifying the situation, asserts and guarantees that this business of peace of the Churches, the Roman and ours, went through on these three conditions: that the most holy bishop of Rome as oecumenical Pope and successor on the apostolic throne is the supreme and first bishop; that to him as being superior belongs ecclesiastical decision on a judgement given here which a condemned man, considering himself unjustly treated, will not accept; and thirdly, that his name be commemorated in the holy diptychs.

The excellence of these prerogatives we discern in this way: first from of old by the very first Emperor of Christians, namely, Constantine the Great, who for his zeal for orthodoxy was thought fit be honoured with the title of the divine apostles; secondly and in consequence, by reason of the holy decrees and canons of the Fathers.

On these conditions, then, we agreed; on these we decided that union should be concluded, so that, in other words, our holy Church should remain without change in all the dogmas and customs transmitted to it from of old, neither neglecting nor altering any point of them but standing firm for all time on what it has till this present day practised and honoured. On the other hand, it will conserve and accord to the apostolic throne those innumerable prerogatives in accordance with the jurisdiction observed from the beginning, which the piety of emperors and the laws and canons of the divine Fathers sanctioned and, one receiving them from the hands of another, held them with common approval to the end, right up to the time of the division.

For in this way the peace will be from every point of view profitable to the Christian world, importing no danger at all and no harm whatever for souls; it is clearly right for all to abide by it in every detail. For the fact that we agree with members of the Roman Church when we have neglected and changed nothing either small or great of our own is neither opposed to right and pious reason, as all reared on the word of God would know full well, nor does it offend the traditions of the Fathers. So this peace, completed on such conditions, is pleasing to God as My Majesty has been fully assured, and exceedingly praiseworthy in the eyes of such men as are not completely senseless.

Ὅμως δ' οὖν δι' ἀσφαλείας περιουσίαν ἐκτίθησιν ἤδη καὶ τὸν παρόντα χρυσοβούλλιον λόγον αὐτῆς καὶ παρεγγυᾶται διὰ τούτου καὶ βασιλικῶς παρακελεύεται ἅπασι μετὰ τὸ ἀποδοῦναι τὴν εἰρημένην τιμὴν καὶ τὰ προμνημονευθέντα ταῦτα πρεσβεῖα πνευματικῶς τε καὶ ἐγκανο-
5 νικῶς τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ πάπᾳ καὶ τῇ ἀποστολικῇ ῥωμαϊκῇ ἐκκλησίᾳ ἀμεταθέτως ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἔχειν τοῖς ἡμετέροις δόγμασί τε καὶ ἔθεσι· τὰ μὲν ὡς Θεοῦ φωνάς, τὰ δὲ ὡς πατρῷον κλῆρον, διὰ βίου τηροῦντας ἀπαραποίητα.

10 Ἐπειδὴ τὰ τοιαῦτα οὐ μόνον οἱ τῶν ἄλλων ἐκκλησιῶν φωστῆρες, ἀλλὰ πρὸ αὐτῶν δὲ πάντως ὡς ὑπερκειμένης ὄντες τιμῆς καὶ οἱ κατὰ καιροὺς ἁγιώτατοι πάπαι συγκατασκευάσαντες φαίνονται καὶ ἐπαινέσαντες καὶ παραδεδωκότες αὐτοὶ τῇ καθ' ἡμᾶς ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ ὡς κοινοὶ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλοι. Αὐτίκα γὰρ ἅπερ ἡμῖν ἡ πρώτη
15 ἐθεσμοθέτησε σύνοδος, ταῦτα καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Σίλβεστρος ἐπεκύρωσε· ἃ δὲ ἡ δευτέρα ὁ ἁγιώτατος Δάμασος, οὗτος γὰρ κατ' ἐκείνην τῷ ἀποστολικῷ ἐνίδρυτο θρόνῳ· τὰ δὲ τῆς τρίτης συνεδόκει καὶ τῷ θειοτάτῳ Κελεστίνῳ· καὶ τὴν τετάρτην ὁ μέγας σαφῶς συνίστη καὶ διεβεβαιοῦτο Λέων, οὗ καὶ ἡ πρὸς ταύτην ἐπιστολή, διὰ τὸ πᾶσαν ἔχειν δεικνύναι
20 δογμάτων ἀκρίβειαν, ὀρθοδοξίας στήλη προσαγορεύεται· καὶ τὰς ἑξῆς μετὰ ταύτας τρεῖς δέ εἰσιν οἳ κατὰ τοὺς καιροὺς ἐκείνους γινόμενοι, ἤτοι τὴν πέμπτην ὁ θεῖος Βιλίλλιος, ὁ ἱερὸς δ' Ἀγάθων τὴν ἕκτην, καὶ τὴν τελευταίαν καὶ ἑβδόμην Ἀνδριανὸς ὁ θεσπέσιος.

25 Ὅθεν οὐδενί τινι λόγῳ τὰ τῆς εἰρήνης ἡ βασιλεία μου ἠρετίσατο, ἵν' ἡ καθ' ἡμᾶς ἁγία ἐκκλησία τῶν οἰκείων μεταβολήν τινα ἢ μετάπτωσιν καταδέξηταί ποτε στέρξαι εἴτε δογμάτων εἴτε κανόνων εἴτε ἐθίμων ἐκκλησιαστικῶν, ἐγγράφων τε καὶ ἀγράφων, ἀλλὰ τῶν τοιούτων ἁπάντων ἀκριβῶς κατὰ τὸ ἀπαράλλακτον φυλαττομένων ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις
30 κεφαλαίοις διαμένειν τὴν εἰρήνην τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν ἐπευδόκησε.

Τοίνυν καὶ στέργειν ταῦτα διακελευόμεθα πάντας, τοὺς νῦν τε ὄντας τῶν ἀνθρώπων καὶ οὓς ὁ μέλλων οἴσεται χρόνος κατὰ τὰ διωρισμένα τῷ παρόντι χρυσοβουλλίῳ λόγῳ τῆς βασιλείας μου, ὡς θεμέλιον ἡγου-
35 μένους τὸν τοιόνδε ταύτης χρυσοβούλλιον λόγον καὶ ἀπευθυνομένους πρὸς τοῦτον, καὶ ἐπιστηριζομένους ἐφ' οἷς τῇ ἡμετέρᾳ βασιλείᾳ καὶ τῷ ἀρχιερατικῷ συλλόγῳ τῆς καθ' ἡμᾶς ἁγίας ἐκκλησίας συνελθεῖν εἰς

---

4 ἐγκανονικῶς: MS. ἐγκανόνως, corr.

Nevertheless, to give assurance in abundance, My Majesty now issues this present chrysobull, by which he recommends and as Emperor exhorts all, when they have rendered the aforesaid honour and the above-mentioned prerogatives, spiritually and canonically, to the most holy and blessed Pope and to the apostolic Roman Church, to cling without change to all the rest of our dogmas and customs, conserving them through life, some as words of God, others as a heritage from our fathers.

Not only the luminaries of other Churches, but above all before them, as being of a superior excellence, also the most holy popes of the various periods, in their office of common teachers of the world, clearly lent support to, lauded and passed these things on to our holy Church. For straightway the saintly Silvester confirmed what the first synod decreed for us; and what the second synod decreed the most holy Damasus sanctioned, for during it he it was who was seated on the apostolic throne. The findings of the third synod met with the approval of the most divine Celestine, and Leo the Great clearly brought together and maintained the fourth — his letter to it on account of its manifesting complete precision of doctrine is hailed as a pillar of orthodoxy. There were three councils after those that took place in those days, namely when the divine Virgilius headed the fifth, the holy Agatho the sixth and the divine-sounding Adrian the last and seventh.

So my Majesty chose the way of peace, most certainly not so that our holy Church should agree to embrace any change or alteration of either our doctrine, our canons or our ecclesiastical practices, whether they be written or unwritten, but with all these preserved exactly and without change, it approved that, on the basis of the aforesaid conditions, the peace of the holy Churches should be permanent.

We, therefore, bid all welcome this, both the men who exist today and those that time will bring in the future, according to the directives contained in this present chrysobull of My Majesty, taking this my chrysobull as a basis and adjusting themselves to it and taking courage from what led Our Majesty and the body of bishops of our Church to approve entry into this peace, with

155r τὴν ‖ εἰρήνην ταύτην συνέδοξεν, εὐδοκίᾳ τοῦ τὰ διεστῶτα συνάπτοντος καὶ ἀρχηγοῦ τῆς εἰρήνης σωτῆρος Θεοῦ.

Ὑπεγράφη δὲ καὶ κατὰ τὴν συνήθειαν δι' ἐρυθρῶν γραμμάτων τῆς βασιλικῆς θείας χειρός.

II (8)

5 **⟨Γράμμα τῶν συναθροισθέντων ἀρχιερέων πρὸς τὸν βασιλέα περὶ τοῦ χρυσοβουλλίου αὐτοῦ λόγου⟩**

155v ‖ Ἐπειδήπερ ἅπαντες ἡμεῖς, εἰς ταὐτὸν γνώμης γενόμενοι μετὰ τοῦ θεοστεφοῦς καὶ κραταιοῦ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως, τὴν εἰρήνην τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ ἐκκλησιῶν τῆς τε ἡμετέρας καὶ τῆς πρεσβυ-
10 τέρας Ῥώμης ὡς ἐπωφελῆ καὶ σωτήριον τῷ ἡμετέρῳ χριστιανικῷ πληρώματι κατεδεξάμεθα, καὶ τὴν ἕνωσιν ἤδη σὺν Θεῷ ἐτελέσαμεν· ἐτελέσαμεν δὲ ἐπὶ τούτοις προσδιορισμοῖς· πρῶτον ἀρχιερέα καὶ ἡγεῖσθαι καὶ λέγειν τὸν ἁγιώτατον πάπαν· εἶναι πρὸς αὐτὸν ἔκκλητον ἐκ παντὸς ἐκκλησιαστικοῦ προσώπου ἀδικεῖσθαι τοῖς ἐνταῦθα δικαστηρίοις
15 ὑπολαμβάνοντος· καὶ τρίτον ἀναφορὰν ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ποιεῖσθαι, ὥσπερ ἀνέκαθεν ἔθος παλαιὸν καὶ πατρικὸν ἐπεκράτησεν.

Ἐπειδὴ ἐπὶ τούτοις συνέβη καὶ τέλος κατὰ τὸ Θεῷ δοκοῦν τὰ τῆς τοιαύτης ἔσχηκεν ὑποθέσεως, δείσαντες ἡμεῖς ἐπὶ τοῦ μέλλοντος μή
20 τις ἀδείας ἐκ τῆς εἰρήνης δραξάμενος καὶ πρὸς ἄλλο τι ἐπέκεινα τῶν προσδιωρισμένων τριῶν παρασύραι θελήσειε, χρυσοβούλλιον γενέσθαι πρὸς ἡμᾶς λόγον τὸν κραταιὸν καὶ ἅγιον ἡμῶν αὐθέντην καὶ βασιλέα ἐξῃτήσαμεν, διαλαμβάνοντα μὲν ἐπὶ τῆς εἰρήνης ἐπὶ τίσιν αὕτη προβέβηκεν, ὅτι ἐπὶ μόνοις τοῖς εἰρημένοις τρισί, τῷ ἀνήκοντι δηλαδὴ
25 πρωτείῳ τῷ ἀποστολικῷ θρόνῳ καὶ τῇ εἰς αὐτὸν ἐκκλήτῳ καὶ τῇ ἀναφορᾷ τοῦ ὀνόματος· ἐξασφαλιζόμενον δὲ καὶ τοῦ μηδένα τῶν ἡμετέρων μηδέποτε εἰς ἄλλο τι παρὰ ταῦτα καθέλκεσθαι ἢ πειρωμένου τινὰ καθελκύσαι ἀποπηδᾶν αὐτίκα καὶ τὰ συγκείμενα ἀθετεῖν. Ταῦτα χρυσοβουλλίῳ λόγῳ τῆς ἁγίας αὐτοῦ βασιλείας τὸν κραταιὸν καὶ ἅγιον ἡμῶν αὐθέντην
30 καὶ βασιλέα περιλαβεῖν ᾐτησάμεθα. Ὁ δὲ καὶ πρὶν ἡμᾶς αἰτῆσαι, ὥσπερ

28 χρυσοβουλλίῳ: MS. corr. from χρυσοβούλλιον

the blessing of God our Saviour who joins together what was rent apart and is the prince of peace.

Signed, as is customary, in red ink by the divine imperial hand.

II (8)

⟨Letter to the Emperor of the Assembled Bishops about the Chrysobull⟩

Since we all have come to the same conclusion as our God-crowned and mighty holy Lord and Emperor and have accepted the peace of the holy Churches of God, ours and that of the elder Rome, as useful and salutary for our Christian flock, with God's help we have already effectuated union. We have, however, effectuated it on these specific terms: to consider and speak of the most holy Pope as first bishop; right of appeal to him for every individual ecclesiastic who thinks himself unjustly treated in the tribunals here; and thirdly, the commemoration of his name to be made in the holy liturgy, as was the ancient and patristic custom that prevailed from of old.

Since it was on these conditions that things went forward and, as pleased God, the negotiations about this business reached a conclusion, we were afraid for the future that some one might seize for himself occasion to try to extract something else that goes beyond the three specifying terms, so we besought our mighty and holy Master and Emperor that a chrysobull should be drawn up for us, on the one hand defining in respect of the peace on what conditions it progressed to a conclusion — that it was on only those aforesaid three conditions, namely, the primacy that belongs to the apostolic throne, the right of appeal to him, and the commemoration of his name — and on the other hand giving guarantee against any of ours ever being drawn away to anything beyond these conditions or, if there is an attempt to lead anyone to overstep them, straightway to set the agreement aside. This we asked our holy Master and Emperor to include in a chrysobull of his holy Majesty. But, since before we made our request, as it were of his own intiative, he was intending to do this and to relieve us

οἴκοθεν ταῦτα τελέσαι καὶ πάντα φόβον καὶ ὑποψίαν ἡμῖν λῦσαι διανοούμενος, παραχρῆμα ἐπευδοκεῖ τῇ ἡμῶν αἰτήσει καὶ τὸν χρυσοβούλλιον, οἷον δὴ καὶ λαβεῖν εὐχόμεθα, ἐπορέγει ἡμῖν.

Ἐφ' ᾧ δὴ καὶ τὸ πλήρωμα τῆς καθ' ἡμᾶς ἁγίας συνόδου τὰ μέγιστα
156r πληροφορηθέντες ὡς οὐ μόνον ἀζήμια ἀλλὰ καὶ σφόδρα ‖ λυσιτελῆ τὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἑνώσεως ᾠκονόμηται, ἐπασφαλιζόμεθα καὶ αὐτοὶ διὰ τοῦ παρόντος ἡμετέρου γράμματος τῇ τοιαύτῃ ἀδόλως ἐμμένειν εἰρήνῃ καὶ κατὰ τὸ δυνατὸν ἑκάστῳ τὸν ἅπαντα χρόνον συνιστάνειν αὐτήν· καὶ οὐκ ἐξέσται τὸ ἀπὸ τοῦδε μετὰ τὴν τοσαύτην πληροφορίαν προ-
10 φάσεις συμπλάττειν καὶ λόγους ἀνακινεῖν κακοτέχνως κατὰ τῆς τοιαύτης ἐκκλησιαστικῆς ἀποκαταστάσεως· ὃς δὲ ταῦτα διαπραττόμενος φωραθείη ἀπόνοιαν ἴσως ἔχων τοῦ καλοῦ καὶ συμφέροντος ἢ καὶ ἀπονοίᾳ εἴκων καὶ ματαίαν δόξαν θηρώμενος, τὸν τοιοῦτον ἅπαντες κοινῇ ψηφιζόμεθα αὐτοκατάκριτον εἶναι καὶ ἄνευ τοῦ συστῆναι ἐπ' αὐτῷ δικαστήριον,
15 ὡς τῆς οἰκείας ὑπογραφῆς ἀθετητὴν καὶ τὸ ἑαυτοῦ μέρος τὸν τῆς εἰρήνης σύνδεσμον παραλύοντα, ἣν ὑπέσχετο φυλάττειν ἀπαραποίητον· στερίσκεσθαι δὲ πάσης ἀρχιερατικῆς καὶ ἱερατικῆς τιμῆς ὡς ἄνθρωπον ταράκτην καὶ τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ λυμεῶνα.

Ταῦτα ἕκαστος ἡμῶν καθ' ἑαυτοῦ ἀποφαίνεται ἄνπερ ποτὲ παρα-
20 βαίνων εὑρίσκηται τὴν ἑαυτοῦ γραφὴν ἣ ἐπὶ φυλακῇ τῆς ἐπὶ μόνοις τοῖς εἰρημένοις τρισὶ συντελεσθείσης εἰρήνης ἐνεγράψατο. Ταῦτα καὶ οἰκειοχείροις ἐγγραφαῖς ἐμπεδώσαντες τῷ κρατίστῳ καὶ ἁγίῳ ἡμῶν αὐθέντῃ καὶ βασιλεῖ ἐνεχειρίσαμεν, μαρτύριον βεβαίας καὶ ἀδόλου τῆς ἐπὶ τοιαύτῃ καὶ μέχρι τοσούτου ἑνώσει τῶν ἐκκλησιῶν γνώμης ἡμῶν καὶ ψῆφον
25 καταδικάζουσαν τοὺς μετὰ τὸ εἰς αὐτὴν ἐγγράψασθαι μενούσης τῆς αὐτῆς βουλομένους ἀποσκιρτᾶν. Ταῦτα δὲ ὀφείλει ἐγγράφεσθαι πρότερον καὶ πᾶς ὁ μέλλων εἰς τὸ ἑξῆς εἰς τὸ τῆς ἀρχιερωσύνης προβαίνειν ἀξίωμα καὶ οὕτως ἐγκαθίστασθαι εἰς ἀρχιερέα καὶ συντηρεῖν ταῦτα ἀμετακίνητα, ὥστε, εἴ τις καὶ τῶν τοιούτων τὰ ἐγγεγραμμένα ταῦτα
30 μετὰ τὸ ἐγκαταστῆναι εἰς ἀρχιερέα παραβῆναι θελήσειε, τῇ αὐτῇ ὑποκεῖσθαι καταδίκῃ ἥτις ἀνωτέρω διείληπται.

III (6)

⟨Πιττάκιον τοῦ πατριάρχου Ἰωσήφ⟩

† Ἐγχωρῶ τοῖς ὑπὸ τὴν ἐμὴν ἐπαρχίαν ἀρχιερεῦσι κατὰ Κύριον
154r ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς καὶ συλλειτουργοῖς τῆς ἡμῶν ‖ μετριότητος διδόναι

of all fear and suspicion, without delay he acquiesced in our request and presented us with the chrysobull such as we wish to get.

Seeing, then, that the full complement of our holy synod is fully assured that the business of the Church-union has been arranged not only without causing harm but also so as to be extremely advantageous, we also by means of this our present letter certify that we abide without guile in that peace and to the best of each one's ability sustain it for all time. It will not be possible henceforward after such fulness of assurance to fashion excuses and maliciously to start criticisms against this restored ecclesiastical situation. If anyone shall be caught doing these things perhaps in desperation of any good and advantage coming from it or giving way to madness and seeking after vain glory, such a person we all with one voice decree to be self-condemned and that without recourse to a tribunal in his regard, as one who has violated his own signature and who, for his part, has broken the bond of peace which he promised to preserve intact, and to be deprived of all episcopal and sacerdotal office as a turbulent man and a destroyer of the common good.

This each one of us decrees against himself if ever he is found contravening his own written word, which he wrote for the conservation of the peace that has been concluded on only the three stipulations mentioned earlier. Having ratified this with our own written names we presented it to our most mighty and holy Master and Emperor, a testimony of our firm and sincere judgement on such and so great a union of the Churches and a vote condemning those who after signing it wish to evade it while it remains in force. Whoever for the future shall be promoted to episcopal rank must beforehand subscribe to this and so be instituted as bishop and should preserve it inviolate. Therefore, if anyone of these shall contravene this written statement after his institution as bishop, he shall incur the same condemnation as is determined above.

III (6)

⟨The Pittakion of Patriarch Joseph⟩

I allow the bishops of my eparchy, my beloved brethren in the Lord and concelebrants with My Mediocrity, to give their

γνώμην τῷ κρατίστῳ μου αὐτοκράτορι ἤγουν ἄδειαν τῶν ὧν ὁ πάπας
ἠτήσατο τριῶν κεφαλαίων ὅπως πραγματευσάμενος εἰρήνην μετ' αὐτοῦ
ποιήσῃ τὸ βουλητὸν αὐτῷ. Ὑποστραφέντων δὲ ἐκεῖθεν τῶν βασιλικῶν
πρέσβεων, εἴπερ ἀναπαυθῇ τὸ πνεῦμά μου τοῖς πραγματευθεῖσι παρ'
5 αὐτῶν, ἵνα καὶ ἔτι πατριάρχης εἰμί· εἰδ' οὖν, παραχωρήσω τοῖς βου-
λομένοις τὸν θρόνον.

IV (1)

149r **Ἡ συνοδικὴ διάταξις ἣν ἐποιήσαντο οἱ τότε ἀρχιερεῖς ἐν τῇ Κωνσταντινου-πόλει περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος**

Ἐπειδήπερ ἡ ἱεροαγία Ῥωμαϊκὴ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία, μήτηρ οὖσα
10 πάντων τῶν πιστῶν καὶ διδάσκαλος, κρατεῖ βεβαίως καὶ διαμαρτύρεται
καὶ διδάσκει ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς αἰωνίως ἅμα τε
καὶ ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ οὐχ ὡς ἐκ δύο ἀρχῶν, ἀλλ' ὡς ἐκ μιᾶς ἀρχῆς, οὐ δυσὶν
ἐκπορεύσεσιν ἀλλὰ μιᾷ ἐκπορεύεται, καὶ ταύτην τὴν τῶν ὀρθοδόξων πατέ-
ρων ⟨καὶ⟩ διδασκάλων, λατίνων τε ἅμα καὶ γραικῶν πρόδηλον εἶναι γνώμην
15 καὶ ψήφισμα· οὐκ ὀλίγοι διὰ τὴν τῆς ἀναντιρρήτου ἀληθείας ἀγνωσίαν
εἰς πολλὰς καὶ ποικίλας πλάνας περιωλίσθησαν· ἡμεῖς τοιγαροῦν τοῖς
πλανῶσι τὴν ὁδὸν περικλείεσθαι ἐπιποθοῦντες κατακρίνομεν καὶ ἀποδο-
κιμάζομεν καὶ ἀναθεματίζομεν πάντας τοὺς τολμῶντας ἀρνεῖσθαι τὸ
Πνεῦμα τὸ ἅγιον αἰωνίως παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι
20 εἴτε προπετεῖ τόλμῃ διϊσχυρίζεσθαι ἢ διαβεβαιοῦν ὡς τὸ Πνεῦμα τὸ
ἅγιον παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ παρὰ τοῦ Υἱοῦ ἅτε ἐκ δύο ἀρχῶν καὶ οὐ
μιᾶς ἐκπορεύεται.

V (3)

150v **Ἑτέρα ἔγγραφος ἀσφάλεια τῆς δυσσεβείας τοῦ Βέκκου δι' ἧς ἀναθεματίζει πάντας τοὺς μὴ δεξαμένους τὴν αὐτοῦ δυσσέβειαν εἰς ἣν καὶ ὑπέγραψαν**
25 **πάντες οἱ τότε ἀρχιερεῖς**

Ἦν ὅτε τῆς εὐταξίας τε καὶ ἀληθείας ἐπικρατούσης ἡ κατάστασις
καὶ εἰρήνη καὶ ἡ δεσποτικὴ παρακέλευσις τῷ τῶν χριστιανύμων γένει
ἐπεχωρίαζε καὶ ὁ τοῦ ἀποστολικοῦ διάδοχος θρόνος, ὁ τῆς πρεσβυτέ-

---

20 διαβεβαιοῦν: MS. διαβεβαιῶν, corr.

opinion to my most powerful Emperor, namely freedom in respect of the three items which the Pope demanded, so that when he has arranged the peace with him he may do what he wants. But when the envoys have returned from there, if indeed my soul shall acquiesce in what has been arranged by them, let me be still Patriarch; but if not, I shall surrender the throne to them that want it.

IV (1)

The Synodical Decree which the Bishops then in Constantinople Made about the Holy Spirit.

Cum sacrosancta romana ecclesia, que deo auctore mater est omnium fidelium et magistra, firmiter teneat, profiteatur et doceat, quod spiritus eternaliter ex patre et filio non tanquam ex duobus principiis, set tanquam ex vno principio, non duabus spiracionibus, set vnica spiracione procedat, et hanc ortodoxorum patrum atque doctorum latinorum pariter et grecorum constet esse sentenciam, et non nulli propter hoc huius irrefragabilis ignorancia veritatis in errores dubios uarios sint prolapsi, nos hiis erroribus uiam precludere cupientes dampnamus et reprobamus omnes, qui negare presumpserint eternaliter spiritum sanctum ex patre filioque procedere sive temerario ausu asserere, quod spiritus sanctus ex patre et filio tanquam ex duobus principiis et non tanquam ex vno procedat.

V (3)

Another Declaration in Writing of the Impiety of Beccus Anathematising All Those Who Do Not Accept His Impiety, Which All the Prelates of That Day Subscribed.

There was a time when, in a climate of discipline and truth, order, peace and the voice of authority prevailed among those who bore the name of Christian, and the hereditary throne of the Apostolic, the supreme bishop of the older Rome, the shepherd of shep-

151r ρας ‖ Ῥώμης ἄκρος ἀρχιερεύς, ὁ ποιμὴν τῶν ποιμένων, ὁ πατὴρ τῶν
πατέρων, ἡ ἀκρότης ἁπασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, ὁ τῶν ἱερέων πάντων
ἐπέκεινα, ὁ κοινὸς ἡμῶν πατήρ, ὁ οἰκουμενικὸς πάπας, τὰ ἀρχῆθεν
ἀπονενεμημένα αὐτῷ πρεσβεῖα ἐκέκτητο. Ἐπεὶ δὲ ὁ τῆς εἰρήνης ἐχθρὸς
5 καὶ πολέμιος, βάσκανον ἐπιβαλὼν ὀφθαλμόν, ταύτην ἐκ μέσου πεποίηκε
⟨καὶ⟩ τὴν μάχην ἀντισῆξε καὶ τὴν ἀπέχθειαν, ἥτις καὶ ἐπὶ μακρὸν ἤδη
χρόνον ἐκράτησε, στέρησις τῶν τοιούτων ὑπεροχικῶ προνομίων τῷ
ἀποστολικῷ ἐντεῦθεν ἐπιγέγονε θρόνῳ

Ἀλλ' ἔδει ποτὲ τὸν τῆς εἰρήνης Θεὸν ταῖς ἐκκλησίαις αὐτοῦ τὴν
10 εἰρήνην καὶ πάλιν ἐπιβραβεῦσαι· ὅπερ καὶ μέγιστον ὂν ἀγαθὸν ἐν ταῖς
ἡμέραις τῶν θεοστεφῶν βασιλέων ἡμῶν γενέσθαι ηὐδόκησε κατὰ τὴν
ἑαυτοῦ καρδίαν τούτους εὑρών. Ἔνθεν τοι καὶ τὸ ἀρχιερατικὸν πλήρωμα
συναθροισθέντες ἡμεῖς κελεύσει τοῦ κράτους αὐτῶν τὸ τοιοῦτον θεοκίνητον
ἔργον ἠνύσαμεν, σπουδὴν μὲν πολλὴν καὶ ἀγῶνα συχνὸν εἰσενεγκάντων καὶ
15 τῶν αὐτοκρατόρων ἡμῶν καὶ ἡμῶν δὲ αὐτῶν τῇ τούτων γνώμῃ ἐξακολου-
θησάντων καὶ σπευσάντων καὶ συναγωνισαμένων αὐτοῖς ὡς εἰκός, ἅτε
δὴ καὶ εἰδότων δίκαιόν τε καὶ ἐπωφειλημένον εἶναι τοῦτο μᾶλλον ἡμῖν,
τὸ ἀποδοῦναι δηλονότι τῇ ἀποστολικῇ καθέδρᾳ τὰ ἀνέκαθεν προσαρ-
μόσαντα ταύτῃ πρεσβεῖά τε καὶ προνόμια. Οὗ δὴ χάριν καὶ εἰς πέρας
20 αἴσιον σὺν Θεῷ τὸ τοιοῦτον θεοφιλὲς ἠγάγομεν ἔργον, τετάρτην ἄγοντος
τότε καὶ εἰκοστὴν τοῦ δεκεμβρίου μηνὸς τῆς δευτέρας ἐπινεμήσεως, κατ'
αὐτὴν τὴν παραμονὴν τῆς σεβασμίας τελετῆς τῆς τοῦ Κυρίου γεννήσεως.

Ἐπεὶ δέ τινες ἀπό τε τῆς βασιλικῆς συγγενείας τε καὶ σειρᾶς, ἀπό
τε τῆς συγκλήτου βουλῆς, τῆς ἀρχιερατικῆς ὁμηγύρεως, τῶν ἐκκλησιαστι-
25 κῶν ἀρχόντων, τοῦ ἱερατικοῦ καταλόγου, τοῦ τάγματός τε τῶν μοναχῶν,
καὶ τοῦ τῶν λαικῶν συναθροίσματος, οἷς δῆτα καὶ γυναῖκες ἐναρίθμιοι
φαίνονται (βαβαὶ τῆς τοῦ Σατᾶν ἐπηρείας ὅτι καὶ μέχρι γυναικῶν τὸ
τοιοῦτον κακὸν προβαῖνον ἐχώρησε), πρὸς τοῦτο δὴ τὸ μέγιστον ἔργον
ἀφηνίασαν καὶ ἀπεδυσπέτησαν καὶ τοσοῦτον ἐματαιώθησαν, ὡς καὶ
30 τοὺς ἀκεραιοτέρους καὶ ἁπλοϊκοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐξαπατᾶν καὶ διαστρέ-
φειν καὶ τούτους διδάσκειν οἷα τὴν χριστιανικὴν πολιτείαν καὶ διαγωγὴν
ἀνατρέπουσι· μὴ συνάγεσθαι δηλαδὴ πρὸς τοὺς ἱεροὺς καὶ θείους ναούς,
μὴ τοὺς πρεσβυτέρους συνήθως προσίεσθαι, τῶν τελουμένων παρ'αὐτοῖς
151v ἁγιασμάτων ἀπέχεσθαι, πρὸς τούτοις ἀθετεῖν καὶ ἀποπέμπειν ‖ καὶ τὸ
35 διὰ τούτων ἐνεργούμενον βάπτισμα· ἐξ ὧν πάντων ἁπλῶς ὅσον τὸ
ἐπ' αὐτοῖς παραλῦσαι τὸν χριστιανισμὸν ἐπειράθησαν.

---

6 καὶ: om. MS., addidi

herds, the father of fathers, the very crown of all the Churches, the excellence of all priests, our common father, the œcumenical Pope, was in possession of the prerogatives accorded him from of old. But when the enemy and foe of peace, having turned a malignant eye, put an end to this and substituted strife and emnity, which has prevailed now for a long time, deprivation of such privileges ensued for the pre-eminent apostolic throne.

Yet the time had to come when the God of peace would again bestow peace on his Churches. This, a surpassing good, was the blessing he granted in these days of our God-crowned Emperors, whom he found to be after his own heart. Hence we, the whole body of the bishops, having met together at the bidding of their Majesties, have accomplished this so great, God-instigated work. Our Emperors lavished zeal and unremitting labour on this and we ourselves followed up and furthered their intent and, as was right, added our endeavours to theirs, for we knew that it was just and profitable especially to us to accord to the apostolic See the prerogatives and privileges that of old had been attached to it. For this cause, then, with God's help, we brought this great and God-loved task to a successful conclusion, on 24 December of the second indiction, on the very eve of the devout celebrations of the Lord's birth.

But some of royal blood and lineage, some members of the senate, some of the bench of bishops, of the church officials, of the status of monks and of the assemblage of layfolk, among whom there seems to be a large number of women (alas! for the evil guile of Satan that he has managed to promote such wickedness among women) — these rebelled against and withheld co-operation in this so important work and became so self-conceited that they deceived and corrupted the more guileless and simple and taught them what perverts the Christian way and manner of life, that is, not to frequent the holy and divine churches, not to admit priests into their company as is usual, to shun the sacrifices celebrated by them, and moreover to reject and set aside the baptisms performed by them. In other words, by all this they tried to the best of their power to bring Christianity to an end.

Ἐπεὶ ταῦτα οὕτω συμβέβηκεν, οἱ θεοστεφεῖς ἡμῶν ἄνακτες, μηδαμῶς τοῖς γινομένοις ἐθινυστάξαντες, ἀθροίζουσι καὶ πάλιν τὴν ἀρχιερατικὴν χορεῖαν ἡμῶν. Συνοδικὴ πάντων ἡμῶν κροτεῖται συνέλευσις. Συνάγονται οἱ τῆς ἄκρας κακίας εἰσηγηταὶ καὶ διδάσκαλοι καὶ τῆς
5 εἰρήνης ἀντίθετοι· παραστάντες ἐρωτῶνται πολλάκις εἰ τὴν γενομένην εἰρήνην στερεωτέαν ἡγοῦνται καὶ εἰ τῆς μιαρᾶς αὐτῶν καὶ θεομισοῦς διδασκαλίας ἀφίστανται. Οἱ δὲ εἰ καὶ μιᾶς τὸ πρὶν ἐξήρτηντο γνώμης καὶ ἐφ' ᾧ παραλόγῳ τούτῳ πράγματι συνεφώνουν, ἀλλ' ὅμως αὐτῶν δὴ τούτων τινὲς ὅποσοι τάχα συνέσει τε καὶ διακρίσει τῶν ἄλλων ἦσαν
10 ἐπιγνωμονέστεροι καὶ ὀξύτεροι, μὴ δυνηθέντες παρασχεῖν ἀπόκρισιν ἔλλογον, μὴ δὲ πρὸς τὸν τῆς ἀνομίας ἔλεγχον ἀπαντῆσαι, κατὰ πρόσωπον αὐτοῖς παριστάμενον αὐτίκα τε τὴν ἑαυτῶν ἐπιγινώσκουσιν ἀβουλίαν, καὶ οὗ κακοῦ γεγόνασιν ἐπαισθάνονται, καὶ τῆς μακρᾶς καὶ ἀνοήτου πεισμονῆς ἐκείνης ἀφέμενοι, συνέρχονται γνησίως ἡμῖν καὶ τῷ κοινῷ τῆς
15 ἐκκλησίας ἐπισυνάπτονται σώματι. Οἱ δὲ ἄλλα ἐπ' ἄλλοις προφασισάμενοι οὐδὲν ἕτερον ἐκ τῆς ἀπολογίας αὐτῶν ἢ τοῖς προτέροις καὶ πάλιν ἑαυτοὺς ἐμμένειν διὰ τέλους παρέστησαν· πρὸς γὰρ τὸ φῶς ἀληθείας ἅπαξ οἱ δείλαιοι μύσαντες ἀναβλέψαι πάλιν οὐκ ἴσχυσαν, ματαιωθείσης τῆς ἀσυνέτου καρδίας αὐτῶν.

20 Οὐκ ἔδει τοίνυν ἀνέχεσθαι ἡμᾶς, οὐκ ἔδει ἐφησυχάσαι καὶ μὴ πρὸς ἐκδίκησιν διαναστῆναι τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἔνθεν τοι καὶ κατ' αὐτῶν τῶν εἰς τὴν τούτου κινηθέντων ἀνατροπὴν καὶ κατάλυσιν δεῖν ἔγνωμεν ἀποφήνασθαι καὶ τῆς αὐτῶν ἀποστασίας καὶ ματαιότητος ἀξίαν τὴν ψῆφον ἐπενεγκεῖν. Διὸ καὶ κατὰ τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ὑπὸ τοῦ παναγίου
25 Πνεύματος ἐξουσίαν κατὰ μὲν τῶν ἱερωσύνην ἐχόντων ἐν ὁποιῳδήτινι τάγματι εἴτε ἀρχιερατικῷ σεμνύνονται ἀξιώματι, εἴτε πρεσβύτεροι τὸν βαθμόν, εἴτε διάκονοι — κατὰ τούτων πάντων καθαίρεσιν ἀποφαινόμεθα καὶ ἀφορισμὸν καὶ ἀνάθεμα· κατὰ δὲ τῶν ἄλλων πάντων ἁπλῶς ἐν οἱᾳδήτινι τύχῃ ἢ ἐπιτηδεύματι ἢ ἀξιώματι ὑπάρχονται, εἴτε βασιλικῆς οὗτοι
30 συγγενείας εἰσὶ καὶ σειρᾶς εἴτε τῆς συγκλήτου βουλῆς εἴτε μοναχοὶ εἴτε καὶ λαϊκοί — κατὰ τούτων πάντων ἀφορισμόν ἀποφαινόμεθα καὶ ἀνάθεμα.

Πλὴν οὐχὶ καὶ τὴν τῆς μετανοίας ἀποκλείομεν θύραν οὐδ' οἷον
152r ἀθάνατον αὐτοῖς τὴν ‖ καταδίκην ταύτην ἐπάγομεν· ἀλλ' εἴ ποτε καὶ
35 αὐτοὶ συνιέντες τῆς ματαίας ταύτης γνώμης ἀγαθὸν μετάμελον δέξαιντο καὶ τὸν μὲν τῆς ἐχθρᾶς ἐπιπροσθοῦντα σκοτασμὸν ἀφ' ἑαυτῶν ἐκτινά-

---

2 ἐθινυστάξαντες: so in MS. Meaning? ἔθη νυστάξαντες? 5 εἰρήνην: MS. εἰρημένην, corr. 6 στερεωτέαν: MS. στερητέαν, corr.

Because of this state of affairs our God-crowned lords would in no way tolerate what was being done. Again they bring together the body of bishops. A plenary session of the synod is held. The authors and teachers of that surpassing evil and the opponents of peace are brought before us and are asked repeatedly if they think that the peace that has been made should be confirmed and whether they abandon their foul and God-hated teaching. Some of them, even though they before adhered to the one opinion and concurred in this senseless business, those who in intelligence and judgement were more discerning and cleverer than the rest, unable to furnish a reasonable answer and to reply to the charge of lawlessness laid against them in person, straightway acknowledge their imprudence, realise the evil they have been involved in and, shaking themselves free from the lasting and senseless ideas, genuinely go along with us and join the common body of the Church. Others added one excuse on top of another and offered nothing else in their defence than that they remained right through to the end still set in their previous views, for when once the miserable creatures had shut their eyes to the light of truth, they could not again lift up their gaze, for their foolish hearts had been rendered vain.

So it was not right for us to remain inactive, not right to sit idle and not to rise up to the defence of Christianity. Against those who were busy in its subversion and destruction we realised that we had to make a decision and to pass a decree to meet their apostasy and vanity. Therefore, in accordance with the authority given us by the all-holy Spirit, against those who possess the priesthood in any degree at all, whether they are hallowed with the office of bishop or are in rank simple priests or deacons — against all of these we decree deposition, excommunication and anathema: against all others in whatever station or calling or rank, whether they are of imperial blood and lineage or of the senate or monks or even laymen — against all of these we decree excommunication and anathema.

But we do not shut the door of repentance nor do we impose this sentence as being everlasting, but if at some time even these, coming to their senses from their vain opinions, should really repent and should reject and shake off from themselves the dark-

ξαιεν, πρὸς δὲ τὴν τῆς εἰρήνης λάμψιν καθαρῶς ἐντρανίσαιεν καὶ ὅλως πλάνης τε καὶ ἀπωλείας βαθυτάτου κρημνοῦ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς ὑπεξέλοιεν, τούτους αὐτίκα καὶ ἡμεῖς ὅμου τε τοῦ ἐπενεχθέντος ἀπολύσομεν βάρους, καὶ ἀδελφικῶς καὶ πατρικῶς περιπτυξόμεθα καὶ ἀγκαλισόμεθα.

5 Οὕτω τοίνυν πάντες ἡμεῖς τὸ τῶν ἀρχιερέων πλήρωμα συλλεγέντες κατὰ τὸν ἱερὸν καλούμενον οἶκον τῶν ἐν ταῖς Βλαχέρναις θεοφρουρήτων ἀνακτόρων ἐννέα καὶ δεκάτην τοῦ φευρουαρίου μηνὸς τῆς πέμπτης ἐπινεμήσεως καὶ τὰ ἐπὶ τούτου γνωμοδοτήσαντες καὶ ἀποφηνάμενοι καὶ τὴν παροῦσαν τομογραφίαν ἐκθέμενοι ταῖς αὐτοχείροις ἡμῶν ὑπο-
10 γραφαῖς ἐξησφαλισάμεθα καὶ ἐβεβαιώσαμεν.

VI (5)

152r **Ἔγγραφος ἀσφάλεια τῶν κληρικῶν τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἐπὶ τῇ εἰρήνῃ δῆθεν τῶν ἐκκλησιῶν**

Ἐπεὶ ὁ ἁγιώτατος ἡμῶν δεσπότης ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης, καὶ πᾶσα ἡ τῶν ἀρχιερέων ὁμήγυρις συνοδικῶς
15 ἀθροισθέντες κοινὴν τομογραφίαν ἐξέθεντο δι' ἧς ἀφορισμῷ καὶ ἀναθέματι καὶ καθαιρέσει καθυποβάλλουσι πάντας τοὺς ἀποσχιζομένους τοῦ κοινοῦ τῆς ἐκκλησίας συλλόγου, καὶ τὸ πρωτεῖον μὴ παραδεχομένους τοῦ ἄκρου ἀρχιερέως καὶ διαδόχου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τοῦ οἰκουμενικοῦ πάπα, καὶ πάντα τὰ ἀπονενεμημένα αὐτῷ πρεσβεῖά τε καὶ
20 προνόμια ἅπερ ἄνωθεν ἐξ εὐαγγελικῶν τε διαταγμάτων καὶ συνοδικῶν καὶ πατρικῶν παραδόσεων εἴληφε· τὴν τοιαύτην τομογραφίαν στηρικτέαν ἡγούμενοι καὶ ἡμεῖς κατὰ πᾶσαν ταύτης περίληψιν, καὶ κατὰ πάντα ἐξακολουθοῦντες τῷ ἁγιωτάτῳ ἡμῶν δεσπότῃ καὶ πατριάρχῃ καὶ τῷ τῶν ἀρχιερέων πληρώματι τὰς οἰκείας ἑαυτῶν παρέχομεν ἐγγραφὰς καὶ
25 ὑπισχνούμεθα δέχεσθαι καὶ φυλάττειν διόλου ἀμεταβλήτως τὸ τοιοῦτον πρωτεῖον τοῦ ἄκρου ἀρχιερέως καὶ διαδόχου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τοῦ οἰκουμενικοῦ πάπα καὶ πάντα τὰ ἀρχῆθεν ἀπονενεμημένα αὐτῷ πρεσβεῖά τε καὶ προνόμια, οὐ μόνον ἐπὶ τῆς παρούσης εὑρισκόμενοι τάξεως, ἀλλὰ καὶ εἰς τελεώτερον τὸ ἀπὸ τοῦδε προαγόμενοι ἕκαστος·
30 τοὺς δὲ μὴ εἰς ταῦτα ἐμμένοντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἐντεῦθεν καὶ τῆς τῶν χριστιανῶν ὁλοκληρίας ἑαυτοὺς ἀποτέμνοντας, τούτους καὶ ἡμεῖς ὁμοίως ἀποβλήτους ἡγούμεθα καὶ ἐν τῷ τῆς καταδίκης τῶν εἰρημένων ἐπιτιμίων, οἷς αὐτοὺς ἡ ἱερὰ καὶ θεία σύνοδος καθυπέβαλλεν.

---

21 στηρικτέαν : MS. στερητέαν, corr.

ness of enmity and, with that, should gaze steadfastly at the light of peace and draw their souls back out of error and the deep chasm of perdition, we for our part will immediately free them from the burden laid on them and at the same time will embrace them and clasp them to our bosoms in a spirit of brotherly and fatherly love.

So then all of us, the full bench of bishops, gathered together in the holy hall of the God-guarded palace called of Blachernae on the nineteenth day of the month of February of the fifth indiction and after discussion and decision on this subject, issued this present Statement in Writing, which with our individual signatures we sanctioned and confirmed.

VI (5)

A Statement in Writing of the Clerics of the Great Church about the So-called Peace of the Churches.

Since our most holy lord, the Patriarch of Constantinople, New Rome, and the whole of the bench of bishops met in synod have issued a common Statement in Writing by which they impose excommunication, anathema and deposition on all those who break away from the common body of the Church and who do not recognise the primacy of the Supreme Pontiff and successor on the apostolic throne, the oecumenical Pope, and all the prerogatives and privileges accorded to him, which from antiquity by reason of precepts of the gospels and synodical and patristic traditions he received and possesses, we also, considering that such a Statement should be upheld in its full scope and following in everything our most holy lord and Patriarch and the whole bench of bishops, register our names and we promise to accept and to preserve completely unchanged the aforesaid primacy of the Supreme Pontiff and successor on the apostolic throne, the oecumenical Pope, and all the prerogatives and privileges which from the beginning were accorded to him, not only when we remain in our present rank, but also if hereafter we are preferred to a higher one; and those who do not abide by this but rather cut themselves off from it and from the whole community of Christians we consider excommunicated and under the judgement of the penalties that have been laid down, which the holy and divine synod imposed on them.

153r || † Ὁ μέγας οἰκονόμος τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, Μιχαὴλ ὁ Γεμιστός, ὑπέγραψα
† Ὁ χαρτοφύλαξ τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ ἀρχιδιάκονος τοῦ εὐαγοῦς βασιλικοῦ κλήρου, Κωνσταντῖνος ὁ
5 Μελιτινιώτης, ὑπέγραψα
† Ὁ δικαιοφύλαξ καὶ σακελίου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, Θεόδωρος ὁ Σκουταριώτης, ὑπέγραψα
† Ὁ πρωτέκδικος τῆς ἁγιωτάτης μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, Στέφανος ὁ Πανάρετος, ὑπέγραψα
10 † Ὁ κανστρίσιος, Νικηφόρος ὁ Γαληνός, συναινῶν ὑπέγραψα
† Ὁ ραιφενδάριος τῆς ἁγιωτάτης μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, Μιχαὴλ ὁ Ἐσχαματισμένος, ὑπέγραψα
† Ὁ ὑπομνηματογράφος, Μιχαὴλ ὁ Βαρδαλής, ὑπέγραψα
† Ὁ ἱερομνήμων, Κωνσταντῖνος ὁ Βαλσαμών, ὑπέγραψα
15 † Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς ἄρχουσιν ἐπὶ τῶν σεκρέτων, Στέφανος διάκονος ὁ Κοκηνός, ὑπέγραψα
† Ὁ διδάσκαλος τῶν ἀποστόλων, Γεώργιος ὁ Παχυμερής, ὑπεγραψα
† Ὁ πριμμικήριος τῶν λογιωτάτων πατριαρχικῶν νοταρίων, Γεώργιος ὁ Βέκκος, ὑπέγραψα
20 † Ὁ ἄρχων τῶν ἐκκλησιῶν, Μανουὴλ ὁ Ξιφιλῖνος, ὑπέγραψα
† Ὁ ὑπομιμνήσκων τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, Ἰωάννης ὁ Φαπής, ὑπέγραψα
† Ὁ διδάσκαλος τοῦ ψαλτῆρος, Μανουὴλ ὁ Δυσύπατος, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐπὶ τῶν κρίσεων, Ἰωάννης ὁ Χαλκούτζης, ὑπέγραψα
25 † Ὁ ἐπὶ τῶν γονάτων, Μανουὴλ ὁ Ἀκροπολίτης, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων, Γεώργιος, ὑπέγραψα
† Ὁ ἄρχων τῶν μοναστηρίων, Κωνσταντῖνος ὁ Ἀαρών, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς καταστάσεως, Νικόλαος ὁ Σκουταριώτης, ὑπέγραψα
† Ὁ πρῶτος ὀστιάριος, Κωνσταντῖνος ὁ Γεμιστός, ὑπέγραψα
153v † Ὁ δεύτερος ὀστιάριος, Γεώργιος ὁ Κλειδάς, ὑπέγραψα ||
† Ὁ εὐτελὴς διάκονος, Θεοφύλακτος, ὑπέγραψα
† Βασίλειος διάκονος καὶ πατριαρχικὸς νοτάριος, ὁ Φαφωνάς, ὑπέγραψα
† Μαμουὴλ διάκονος καὶ πατριαρχικὸς νοτάριος, ὁ Γεμιστός, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐν διακόνοις ἐλάχιστος, Μιχαὴλ ὁ Ἰασίτης, ὑπέγραψα
35 † Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Ἰωάννης ὁ Κάλλιστος, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Στέφανος Ὑπάτιος, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Νικηφόρος ὁ Ζαχαρίας, ὑπέγραψα

---

17 τῶν ἀποστόλων: MS. Probably should be τοῦ ἀποστόλου (cf. note 1 on the following page).

I, the Great Oeconomus of the most holy Great Church of God, Michael Gemistus, signed.
I, the Chartophylax of the most holy Great Church of God and Archdeacon of the sacred imperial clergy, Constantine Meli-tiniotes, signed.
I, the Dikaiophylax and Sacristan of the most holy Great Church of God, Theodore Skoutariotes, signed.
I, the Protekdicus of the most holy Great Church of God, Stephen Panaretus, signed.
I, the Canstrisius, Nicephorus Galenos, agreed and signed.
I, the Referendarius of the most holy Great Church of God, Michael Eschamatismenus, signed.
I, the private Secretary, Michael Bardales, signed.
I, the Hieromnemon, Constantine Balsamon, signed.
I, Secretary among the patriarchal officials, deacon Stephen Kokenos, signed.
I, the Teacher of the Apostles [1], George Pachymeres, signed.
I, the Primmicerius of the most learned patriarchal notaries, George Beccus, signed.
I, in charge of the churches, Manuel Xiphilinus, signed.
I, the Hypomimnescon of the most holy Great Church of God, John Phapes, signed.
I, the Teacher of the psalter, Manuel Dysypatus, signed.
I, over judgements, John Chalkoutzes, signed.
I, over knees, Manuel Acropolites, signed.
I, over petitions, George, signed.
I, over the monasteries, Constantine Aaron, signed.
I, over sacred discipline, Nicholas Skoutariotes, signed.
I, the first doorkeeper, Constantine Gemistus, signed.
I, the second doorkeeper, George Kleidas, signed.
I, the humble deacon Theophylactus signed.
I, Basil Phaphonas, deacon and patriarchal notary signed.
I, Manuel Gemistus, deacon and patriarchal notary, signed.
I, the least of the deacons, Michael Iasites, signed.
I, one of the patriarchal notaries, John Callistus, signed.
I, one of the patriarchal notaries, Stephen Hypatius, signed.

---

(1) The reference is to the liturgical lectionary called the *Apostle* and should undoubtedly be in the singular. On this title and on the offices and titles of the other signatories listed here, see J. DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'église byzantine* (= *Archives de l'orient chrétien*) Paris, 1970.

† Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Γεώργιος ὁ Παλατῖνος, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Ἀλέξιος ὁ Ἀγαλλιανός, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Θεόδωρος ὁ Ὑπάτιος, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Γεώργιος ὁ Βαρδαχλάς, ὑπέγραψα
5 † Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Ἀνδρέας ὁ Ὀλόβωλος, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Μανουὴλ ὁ Βουρδής, ὑπέγραψα
† Ὁ ἐν πατριαρχικοῖς νοταρίοις, Ἰωάννης ὁ Γλυκύς, ὑπέγραψα
† Ὁ ἄρχων τοῦ εὐαγγελίου, Ἰωάννης ὁ Κυδώνης, ὑπέγραψα
† Ὁ ἄρχων τῶν φώτων, Γεώργιος ὁ Χειλάς, ὑπέγραψα
10 † Ὁ ἄρχων τοῦ ἀντιμινσίου, Μανουὴλ ὁ Μουζάλων, ὑπέγραψα
† Ὁ δομεστικὸς τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, Γρηγόριος ὁ Γλυκύς, ὑπέγραψα
† Ὁ πρωτοπαπᾶς τῶν ἱερέων καὶ δευτερεύων, Ἰωάννης ὁ Θεολόγος, ὑπέγραψα
15 † Ὁ δευτερεύων τῶν διακόνων, Ἰωάννης ὁ Περιστεριώτης, ὑπέγραψα

VII (4)

152r **Ἑτέρα ἔγγραφος ἀσφάλεια τῆς τοιαύτης δυσσεβείας ἣν καὶ ἐλογογράφησεν ὁ Κύπριος καὶ πάντες οἱ τοῦ παλατίου ἄρχοντες ὑπέγραψαν**

Ἐπειδὴ διὰ τὴν κινηθεῖσαν ὑπόθεσιν ἕνεκεν τῆς τῶν τοῦ Θεοῦ ἁγίων ἐκκλησιῶν ἑνώσεως παρά τινων ἀπαιδεύτων ἀνθρώπων λόγοι 20 ἐκφέρονται ἀπρεπεῖς, καταφρόνησιν μὲν ἔχοντες εἰς τὸ θεῖον ὕψος τῆς ἐπ' εὐεργεσίᾳ ἡμῶν ἐκ Θεοῦ προβεβλημένης βασιλείας τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως, ἔχοντες δὲ καὶ ὕβριν εἴς τινας τῶν ὑπὸ τὸ ἔνθεον αὐτοῦ κράτος, οὐ μὴν ἀλλὰ μέχρι τῆς τοιαύτης τῶν λόγων ἀπρεπείας φθάνουσαν διὰ τὴν ἄκραν τῶν ἀνοήτων μοχθηρίαν, 25 ὡς ἐντεῦθεν καὶ ἡμᾶς κατ' ἀλλήλων γλῶτταν κινοῦντας βάλλειν ταῖς λοιδορίαις ἀλλήλους καὶ σχισματικοὺς ἀνερυθριάστως ἀποκαλεῖν· τὴν τοιαύτην βουλόμενοι τῶν κακῶν ρύμην ἀναχαιτίσαι καὶ ἅπαν μὲν τὸ μηδεόντως ἐκ τούτων γινόμενον ἀποπαῦσαι, ὁμόνοιαν δὲ καὶ τὴν προσήκουσαν εὐφημίαν εἰσηγήσασθαι, κατὰ τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν παρὰ τοῦ 30 παναγίου Πνεύματος ἐξουσίαν τάδε γνωμοδοτοῦντες ἀποφαινόμεθα.

Τοῖς μὲν θεοπροβλήτοις ἡμῶν ἁγίοις αὐθένταις καὶ βασιλεῦσι πᾶν εἴ τι ἀγαθὸν ἐπευχόμεθα, μῆκος βίου, νίκας κατ' ἐχθρῶν, εἰρηναίαν ζωήν, σωτηρίαν ψυχῆς, καὶ τῆς αἰωνίου ἐν Χριστῷ βασιλείας ἀπόλαυσιν· τοῖς δ' ὑπὸ τὴν αὐτῶν βασιλείαν ἅπασι τοῖς τε ἐν τέλει τοῖς τε τῶν 35 στρατιωτικῶν καταλόγων, καὶ πᾶσιν ἁπλῶς τοῖς ὑπὸ τὸ ἔνθεον αὐτῶν

---

24 φθανοῦσαν: MS. φθανούσης, corr. 35 αὐτῶν: MS. αὐτοῦ, corr.

I, one of the patriarchal notaries, Nicephorus Zacharias, signed.
I, one of the patriarchal notaries, George Palatinus, signed.
I, one of the patriarchal notaries, Alexius Agallianus, signed.
I, one of the patriarchal notaries, Theodore Hypatius, signed.
I, one of the patriarchal notaries George Bardachlas, signed.
I, one of the patriarchal notaries, Andrew Holobolus, signed.
I, one of the patriarchal notaries, Manuel Bourdes, signed.
I, one of the patriarchal notaries, John Glykys, signed.
I, in charge of the Gospel-book, John Cydones, signed.
I, in charge of the lights, George Cheilas, signed.
I, in charge of the antiminsion, Manuel Mouzalon, signed.
I, domesticus of the most holy Great Church of God, Gregory Glykys, signed.
I, Protopapas and Secundarius, John Theologus, signed.
I, Secundarius of the deacons, John Peristeriotes, signed.

VII (4)

Another Declaration in Writing of that Impiety Which Cyprius Formulated and All the Officials of the Palace Signed.

Because of the undertaking now in progress for the union of the holy Churches of God some ignorant people have spoken in an unseemly manner, indeed with contempt, against the divine sublimity of the rule of our mighty and holy Lord and Emperor, prospered by God for our benefit, also with insolence against some who are under his godly sovereignty. Not only that, but such a degree of unseemliness has that insolence reached owing to the depravity of those senseless people that in consequence we too are speaking against one another, insulting each other and unblushingly calling each other schismatics. With a view to checking such a spate of evil and putting an end to all the confusion resulting from it, also to introduce harmony and fitting good manners in speech, we, by reason of the authority given us by the all-holy Spirit, after a free expression of our views, decree as follows.

For our God-appointed holy Lords and Emperors we pray for every good whatsoever, length of days, victory over enemies, a peaceful life, salvation of their souls and the enjoyment of the everlasting kingdom in Christ; for all those under their sovereignty, the magistrates, the armed forces, and in a word, for all who are

κράτος τελοῦσι καὶ τὴν ὀφειλομένην πίστιν καὶ εὔνοιαν αὐτοῖς διασώζουσι,
152v τοῖς τοιούτοις ἅπασι τὴν ἀπὸ Θεοῦ εὐλογίαν || καὶ εἰρήνην εὐχόμεθα
καὶ σωτηρίαν ψυχῆς τε καὶ σώματος· ὡς εἶναι καὶ ἡμῖν εὔκαιρον λέγειν
τὸ γραφικὸν ἐκεῖνο.

5 Θειότατοι βασιλεῖς ⟨ἐν⟩ Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ μετὰ Θεὸν καὶ παρὰ
Θεοῦ σωτῆρες προκεχειρισμένοι ἡμῶν, οἱ εὐλογοῦντες ἡμᾶς, εὐλογοῦντες
δὲ καὶ τοὺς πιστῶς καὶ εὐνοϊκῶς πρὸς ἡμᾶς ἀνατεινομένους, εἶεν εὐλο-
γημένοι καὶ παρ' ἡμῶν καὶ παρὰ Θεοῦ· ὅσοι δὲ γλῶσσαν βλάσφημον
τῷ θείῳ τῆς βασιλείας ὑμῶν τολμήσωσιν ἐπανιέναι ὕψει ἢ στόμα λοίδορον
10 διᾶραι κατά τινος τῶν ὑφ' ὑμᾶς, τούτους κατηραμένους ἀποφαινόμεθα
καὶ παρ' ἡμῶν ὑπάρχειν καὶ παρὰ Θεοῦ, τῆς ἴσης αὐτοὺς καταδίκης
ἀξιοῦντες τῶν ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος λαλούντων καὶ τῶν ἐπὶ πᾶσι βλασφη-
μούντων Θεόν.

Ἐπὶ τούτῳ γὰρ καὶ τὸν παρόντα τόμον ἐκθέμενοι ταῖς οἰκειοχείροις
15 ἡμῶν ὑπογραφαῖς ἐξασφαλιζόμεθα.

VIII (2)

149r **Ἐπιστολὴ τοῦ Βέκκου πρὸς τὸν ἰταλὸν πάπαν δι' ἧς ἀναθεματίζει πάντας τοὺς ὀρθοδόξους χριστιανοὺς τοὺς μὴ δεξαμένους τὴν ἑαυτοῦ δυσσέβειαν**

Τοῦ φιλαγάθου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κατὰ
τὸ πολὺ καὶ ἄμετρον αὐτοῦ ἔλεος τὰ διεστῶτα πολλῇ τῇ πρὸς ἡμᾶς
20 συμκαταβάσει συνάψαντος, καὶ λόγοις ἀρρήτοις κατ' εὐδοκίαν καὶ
βούλησιν πατρικὴν καὶ συνεργείᾳ τοῦ ἁγίου καὶ ζωαρχικοῦ Πνεύματος
τὰ ἐπὶ γῆς τοῖς οὐρανίοις ἑνώσαντος, τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ κἀν τοῖς
παροῦσιν αἰῶσι δείξαντος ἐφ' ἡμᾶς καὶ τὴν εἰρήνην τῆς οἰκείας ἐκκλησίας,
ἃς ὁ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἐχθρὸς καὶ πολέμιος διέρρηξε πρὸ πολλοῦ
25 καὶ ταύτην ἐπὶ μακρὸν διαστάτην πεποίηκεν, ἀγῶσι συχνοῖς τοῦ κρα-
τίστου καὶ ἁγίου μου αὐτοκράτορος ὀλίγῳ πρότερον γενέσθαι καταξιώσαν-
τος, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅπως ἔκτοτε καὶ ἡμεῖς πρὸς αὐτὴν διεκείμεθα,
ταύτῃ συνεῖναι καὶ συζῆν ἀδιαλείπτως ἐπιποθοῦντες καὶ ἀποδεχόμενοι
καὶ τῇ ἀποστολικῇ καθέδρᾳ μετὰ χαρᾶς ἀποδιδόντες τὰ ἀρχῆθεν ἀπο-
30 νενεμημένα πρεσβεῖά τε καὶ προνόμια καὶ τούτων διηνεκῶς αὐτὴν
149v ἀπολαύειν ἐθέ||λοντες.

---

5 ἐν: addidi 10 κατηραμένους: MS. κατηρημενους, with ρα written above
19 πολλῇ: MS. πολλαί, corr. 29 ἀπονενεμημένα: MS. ἀπονεμήνα corr.

under their inspired rule and preserve to them due faith and good-will — to all these we wish the blessing of God and peace, and the salvation of their souls and bodies. So it is opportune for us to recite that written document.

Most divine Emperors in Christ Jesus, predestined to be our saviours after God and with God, who bless us and who bless those too who are well inclined towards us with faith and good will — may they be blessed both from our part and from God's. But whoso shall dare to raise a blasphemous voice against the divine highness of Your Majesty or to open a reviling mouth against any of those subject to you, these we decree to be accursed both with us and with God, deeming to be deserving of an equal condemnation those who speak words of injustice against Your Highness and those who speak words of blasphemy against God.

For in this sense we have issued this present statement and confirmed it with our individual signatures.

VIII (2)

A Letter of Beccus to the Italian Pope by Which He Anathematises All Those Who Do Not Accept His Impiety.

The God of goodness, our Lord Jesus Christ, who in his great and infinite mercy and condescension towards us has joined together what was rent apart and with words unspeakable according to the good pleasure and will of the Father and with the co-operation of the holy and lifegiving Spirit has united earth with heaven, in this present time has shown compassion to us and has deigned, through the constant efforts of my most powerful and holy Emperor, to restore peace to his Church, which the adversary and enemy of the human race had long since rent asunder and for long kept divided. It is not possible to express adequately our disposition towards it, we who unceasingly desire to be and to live in it and who joyfully yield to the Apostolic See the prerogatives and privileges ascribed to it from the beginning, in the wish that it may enjoy them always.

Νῦν δὲ πρὸς ἡμᾶς καταλαβόντων καὶ τῶν αἰδεσιμωτάτων πρέσβεων τῆς σῆς αἰθριότητος, οὓς ἄνδρας κατενοήσαμεν πάσῃ διαπρέποντας ἀρετῇ, πλήρεις τε συνέσεως φυσικῆς ὁμοῦ καὶ πνευματικῆς καὶ λόγων τῶν ἐκμαθήσεως, ἐξ ὧν καὶ τὰ ἐπὶ τῆς σῆς ἁγιότητος ἐμάθομεν τελεώ-
5 τερον ἀκριβεῖ πληροφορίᾳ σχόντες ὧν ἀκοῇ καὶ πρὸς τῶν μὴ ἰδόντων ἀλλ' ἐκ φήμης καὶ μόνης τὸ λέγειν ἐχόντων πρὶν παρειλήφαμεν, ὡς ἄρα μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τῶν κατὰ τὴν ἔνθεον σὴν πολιτείαν καὶ σοφίαν τὴν ὑπερθαύμαστον ἀνεκδιηγήτων ὧν κατ' ἀξίαν καὶ τὸν ὑψηλὸν τοῦτον καὶ μέγαν θρόνον ὁ Θεὸς δεδώρηται κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον, καὶ
10 τὴν μέριμναν ἔχων διηνεκῶς τῶν ἐκκλησιῶν τῆς εἰρήνης καὶ ὁμονοίας φροντίζων αὐτῶν.

Ταῦτα τοίνυν μεμαθηκότες οὕτω τε ἐπὶ αὐτῶν ἐξακριβωσάμενοι μετ' εὐφροσύνης ἀφάτου τὸν εἰς τοῦτο τὸ μέγιστον ἔργον ζῆλον ἡμῶν καὶ τῇ σῇ μακαριότητι διὰ τοῦ παρόντος ἀναγνωρίσαι διανέστημεν
15 γράμματος, παραστῆσαι βουλόμενοι ταύτῃ σαφῶς ὅπως θερμότητα τῆς τοιαύτης τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἀντιποιούμενοι τὰ ἀνέκαθεν προσαρμόσαντα τῇ ἀποστολικῇ καθέδρᾳ πρεσβεῖά τε καὶ προνόμια μὴ μόνον ἀσπασίως ταύτῃ παρέχομεν ἀλλὰ καὶ διὰ παντὸς παρέχειν αὐτῇ προθυμούμεθα.

20 Καὶ πρῶτον μὲν ὅτι τὸ σχίσμα τῶν ἐκκλησιῶν ὡς ἀδίκως καὶ παραλόγως πάλαι παρεισφθαρὲν ἐξ ἐπαιρείας σατανικῆς ὅλῃ ψυχῇ καὶ γνώμῃ καταρχὰς τῆς καταλλαγῆς τελείως ἀποβαλλόμενοι στέργομεν ἅπερ ἐκυρώθη τηνικαῦτα διὰ τόμου συνοδικοῦ· καὶ τὸ πρωτεῖον, τὴν ἔκκλητόν τε καὶ τὸ μνημόσυνον τῷ ἀποστολικῷ θρόνῳ προσνέμοντες,
25 ταῦτα φυλάττειν ἀπαραποίητα καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ὑπισχνούμεθα, μηδὲν αὐτῶν ἐπαγγελλόμενοι κατὰ μηδένα τρόπον καινοτομῆσαι τὸ σύνολον· ἔπειτα δὲ παραδηλοῦμεν τῇ μεγάλῃ ἁγιωσύνῃ σου ὡς ἐπεὶ τῆς τοιαύτης ἑνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν πρόρρησις Θεοῦ τὸν ἀρχαίκακον οὐκ ἦν ἠρεμεῖν· ὅθεν καί τινων ἡμετέρων τινὰς ἄξια δοχεῖα τῆς ἑαυτοῦ κακίας
30 εὑρὼν τὸν οἰκεῖον ἰὸν τούτοις ἐξεμέσας ἐνέχεεν· οἳ καὶ πλήρεις γεγονότες τοῦ πονηροῦ νόθον διδασκαλίαν εἰσηγοῦντο καὶ παρέγραπτον τῷ τοῦ Κυρίου λαῷ, πείθοντες τούτους διὰ τὴν τοιαύτην εἰρήνην καταφρονεῖν τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ θείοις οἴκοις συνάξεων, τοὺς πρεσβυτέρους παρὰ πάντα λόγον δίκαιον ἀποστρέφεσθαι, τῶν τελουμένων παρ' αὐτοῖς ἁγιασ-
35 μάτων ἀπέχεσθαι, πρὸς τούτοις ἀθετεῖν καὶ τὸ διὰ τούτων ἐνεργούμενον βάπτισμα· δι' ὧν δὴ πάντων ἐπειρῶντο τὴν χριστιανικὴν ἀνατρέψαι διαγωγὴν καὶ κατάστασιν.

Now the very estimable nuncios of Your Serenity have come to us, men that we perceive to excel in every virtue and to be replete with wisdom both natural and supernatural and with words that flow from learning. From these we have been more fully informed of the state of Your Holiness, gaining from their exact and sure knowledge what before we had gathered from hearsay and second-hand informants who were no more than purveyors of mere rumours, among other things of the inexpressible fruits of your godlike way of life and your marvellous wisdom for which, as says the divine apostle, God, who has a never-ending solicitude for the peace of his Churches and watches over their harmony, has bestowed on you this lofty and mighty throne.

In the light, then, of this knowledge and information, with unspeakable joy we set ourselves by this present letter to acquaint Your Beatitude of our zeal for this so important work, wishing to show you clearly that in our earnestness in seeking this so precious peace of the Churches we not only willingly grant to the Apostolic See the prerogatives and privileges that of old were attributed to it, but that we sincerely wish to grant them always.

First, at the very start of this reconciliation, we reject completely and with all our hearts and souls the schism of the Churches as having been introduced unjustly and against all reason by the machinations of Satan, and we accept what was ratified then by the synodical document. Conceding to the apostolic throne the primacy, the right of appeal and the commemoration, we promise to preserve these unaltered also for the future, declaring that in no point and in no way at all will we instigate any change in their regard. Further, we proclaim to Your mighty Holiness that, after the announcement of this important union of the Churches, the primeval enemy of God could find no peace. So, having discovered among ours some who were worthy vessels of his malice, he spewed out and injected into them his very own venom. They, filled with the Evil One, introduced counterfeit and fraudulent teaching to the Lord's people, persuading them to despise the liturgies in the holy and divine temples because of this peace, against all reason to shun priests, to hold themselves aloof from the sacred ceremonies performed by them, even to reject baptism administered by them. By all these means, then, they were trying to subvert the Christian way of life and its very basis.

Διὰ ταῦτα σπουδῇ πολλῇ τῶν θεοστεφῶν ἁγίων αὐτοκρατόρων
50r μου πᾶσα τῶν ἀρχιερέων ἡ || θεία χορεῖα καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναθροίζεται, σὺν οἷς ἡ μετριότης ἡμῶν μετακαλεσαμένη τοὺς τῆς τοιαύτης ἀπάτης προστάτας καὶ ἀρχηγούς· καὶ τούτων πολλοὺς διορθωσαμένη
5 διδασκαλίαις καὶ παραινέσεσιν, ὡς εἶδέ τινας ἐξ αὐτῶν τῇ οἰκείᾳ πλάνῃ διὰ τέλους ἐμμείναντας, ἀπόφασιν κοινῇ τῇ ψήφῳ κατὰ τούτων ἐξήνεγκεν· ἥτις καὶ πάντας τοὺς οὕτως ἔχοντας ἱερομένους μὲν ὄντας ἐν ὁποιῳδήτινι τάγματι εἴτε τῷ τῆς ἀρχιερωσύνης ἐνθεωροῦνται σεμνώματι εἴτε πρεσβύτεροί εἰσι τὸν βαθμὸν εἴτε τοῖς διακόνοις συγκαταλέγονται· τούτους
10 πάντας πρὸς δὲ καὶ μοναχοὺς καὶ αὐτοὺς ἱερωσύνης παντοίας περικειμένους ἀξίωμα, καθαιρέσει καὶ ἀναθέματι καθυπέβαλε· λαικοὺς δὲ καὶ ἄλλως αὖ μοναχοὺς οἵτινες καὶ ἰδιῶται καλοῦνται διὰ τὸ μηδόλως ἱερωσύνῃ κοσμεῖσθαι· μὴ δὲ κἂν ὁποίας ὦσιν οὗτοι τύχης καὶ καταστάσεως, εἴτε τῶν ὑψηλῶν καὶ μεγάλων τὴν κάτω καὶ κατὰ κόσμον δόξαν
15 καὶ περιφάνειαν, εἴτε τῶν ταπεινῶν τε καὶ χθαμαλῶν, ἀφορισμῷ καὶ ἀναθέματι καὶ τούτους παρέπεμψεν.

Ταῦτα μετὰ τῆς ἐπὶ αὐτὴν ἀρχιερατικῆς ὁμηγύρεως πάσης ἡ μετριότης ἡμῶν συνοδικῶς ἐκφωνήσασα καὶ γραφῇ παραδέδωκεν· ἣν καὶ ταῖς αὐτοχείροις ἡμῶν ὑπογραφαῖς ἐπεκυρώσαμεν ἕκαστος, ὡς ἔχει
20 μαθεῖν ἡ μακαριότης σου καὶ ἀπὸ τῆς τομογραφίας αὐτῆς ἥτις ταύτῃ διακομίζεται· καὶ ἐπὶ μὲν τῆς εἰρήνης τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀνέκαθεν ἀπονενεμημένων τῷ ἀποστολικῷ θρόνῳ πρεσβείων ὅτι ταῦτα τηροῦμεν εἰλικρινεῖ διαθέσει ψυχῆς ἀναλλοίωτα καὶ ἔτι τηρήσομεν τῇ χάριτι τοῦ Χριστοῦ τοσαῦτα καὶ οὕτω τὸ ἀσφαλὲς δὲ πλου-
25 τοῦντα καὶ βέβαιον.

Ἤδη δὲ καὶ τὴν τῆς πίστεως ὁμολογίαν ἐκθεῖναι χρέων ἵνα ἴδῃ σαφῶς ἡ μακαριότης σου τό τε φρόνημα καὶ τὴν ἐπὶ τὸ θεῖον γνώμην ἡμῶν καὶ ὡς τῆς τῶν ἁγίων πατέρων εὐσεβείας ὡς εἰκὸς ἐξεχόμενοι τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης ὀρθόδοξον οἴδαμεν ὁμογνωμο-
30 νοῦντες ταύτῃ κατὰ τὴν ἔννοιαν. Πιστεύομεν γὰρ εἰς ἕνα Θεὸν ἄναρχον καὶ ἀναίτιον, ἀόρατον, ἀκατάληπτον, ἀναλλοίωτον, τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, πάντων ποιημάτων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων δημιουργόν, ὃς ἐξ οὐκόντων τὰ πάντα ὑποστησάμενος προνοητικῇ δυνάμει συνέχει ταῦτα καὶ διοικεῖ· καὶ εἰς ἕνα
35 Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, τὸν συναΐδως ὄντα τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, καὶ πάντα ὅσα ὁ Πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἔχοντα δίχα μόνου τοῦ εἶναι πατήρ, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ

For this reason at the instigation of my holy God-crowned Emperors, the whole divine college of archbishops met again. With them Our Mediocrity, having summoned the protectors and leaders of such an imposture, converted many of them by instruction and warnings, but when we saw some among them obstinately persisting in their errors, by common consent we passed sentence on all of those who were so disposed — clerics of every rank without exception, whether distinguished with the episcopal dignity or ranked as priests or listed as deacons — on all of these, and besides on monks and on all that have any kind of sacred character, we imposed deposition and anathema. Likewise we assigned to excommunication and anathema laymen and also those monks who are called ' private ' as not having any sacred character, no matter of what fortune or status, whether high and mighty in reputation and external show here below in this world, or humble and lowly.

Our Mediocrity, with all the assembly of archbishops around us, promulgated this in synod and consigned it to writing in a document which we, each of us with his own hand, ratified with his signature, as Your Beatitude can see from the statement that accompanies this letter; and, as regards the peace of the Churches of God and the prerogatives ascribed of old to the apostolic throne, you can see that with sincere disposition of soul we preserve these unchanged and by the grace of Christ will preserve them for the future, many as they are and thus enhanced with assurance and certainty.

It is now high time to state our profession of faith so that Your Beatitude may clearly perceive our thought and mind about the divine and that, while we stand firm in the religion of the holy Fathers as is fitting, we recognise that the apostolic Church of Rome is orthodox, for we are in agreement with it in meaning. For we believe in one God, without beginning and without cause. beyond our sight and our comprehension, unchanging, the Father of our Lord and God and Saviour Jesus Christ, creator of all things visible and invisible, who from nothing gave substance to all things by his provident power and conserves them and directs them; and in one Lord Jesus Christ, the only-begotten Son of God, born of the Father before time began, true God of true God, coeternal with God and Father, who without change has all whatsoever

δι' οὗ τὰ πάντα ἐγέ||νετο τά τε ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ γῆς· ὃς διὰ τὴν ἡμε-
τέραν σωτηρίαν μὴ λιπὼν τοὺς κόλπους τοὺς πατρικοὺς ἐκένωσεν ἑαυτὸν
καὶ κατῆλθε μέχρι καὶ δούλου μορφῆς· σαρκωθεὶς ἐκ Πνεύματος ἁγίου
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ θεοτόκου καὶ φορεσθεὶς ἀναλλοιώτως τὸ
5 καθ' ἡμᾶς μετὰ τὸ γενέσθαι τέλειος ἄνθρωπος ἔμεινε τέλειος καὶ πάλιν
Θεὸς εἷς καθ' ὑπόστασιν ὑπάρχων ἐν δυσὶ τελείαις ταῖς φύσεσι, θεότητι
λέγω καὶ ἀνθρωπότητι, καθ' ἣν ἀνθρωπότητα καὶ πέπονθεν ἑκὼν ἀπαθὴς
ὢν τῇ θεότητι· σταυρόν τε καταδεξάμενος τῇ οἰκείᾳ σαρκὶ καὶ τὸν
διὰ σταυροῦ θάνατον, ὡσαύτως δὲ καὶ ταφήν· ἀνέστη τριήμερος ἐκ
10 νεκρῶν, καὶ ἀναληφθεὶς μετὰ τοῦ προσλήμματος ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν
τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, καὶ πάλιν ἥξει μετὰ δόξης κριτὴς ζώντων καὶ
νεκρῶν ἀποδώσων ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰς ἐν τῷδε τῷ βίῳ
πράξεις αὐτοῦ· καὶ βασιλεύσων ἀθάνατα καὶ ἀνώλεθρα· καὶ εἰς τὸ
Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ
15 Υἱοῦ ἐκπορευόμενον καὶ αὐτὸ Θεὸν εἶναι γνωριζόμενον ὡς ὁμοφυές τε
καὶ ὁμοούσιον, καθάπερ γὰρ κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν ἐστὶν ὡς ἐκ τοῦ
Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον· τὸ πάντων
κτισμάτων τελεσιουργόν, τὸ παντοδύναμον· τὸ παντέφορον· τὰ πάντα
γινῶσκον καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, ὅπερ πρόεισι μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς φυσικῶς
20 καὶ οὐσιωδῶς, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ καθάπερ ἀμέλει καὶ ἀπὸ τοῦ
Θεοῦ καὶ Πατρός· τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ
συνδοξαζόμενον· τὸ λαλῆσαν διά τε τῶν προφητῶν καὶ τῶν κηρύκων
τῆς χάριτος· ἔτι μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν
δεχόμενοι σεβαζόμεθα· καταλογοῦμεν ἓν βάπτισμα τυγχάνειν ἁμαρτίας
25 ἀφιέναι δυνάμενον· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ
μέλλοντος αἰωνίζουσαν.

Ταῦτα πρεσβεύοντες ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς, ὡς στήλην ὀρθοδοξίας
κατέχομεν, καὶ μετ' αὐτῶν παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ κατὰ
τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως ἐπευχόμεθα πρεσβείαις τῆς θεοτόκου καὶ
30 πάντων τῶν ἁγίων, ἀμήν.

the Father has except only to be Father, consubstantial with the Father through whom all things whether in heaven or on earth were made, he who for our salvation without leaving the bosom of the Father emptied himself and descended even to the form of a slave, made flesh by the Holy Spirit and the Virgin Mary, mother of God, and clothed with our nature but unchanged, after becoming perfect man he still remained perfect God, being one in hypostasis in two complete natures, Godhead, I say, and manhood, in which manhood, though in Godhead he could not suffer, he also willingly suffered, having accepted the cross for his flesh and by the cross death and likewise the tomb; the third day he rose again from the dead and, having ascended with what he had assumed, sat at the right hand of God and Father, and he will come again in glory as judge of the living and the dead, to render to each of men according to his actions in this life, and will reign immortal and imperishable; and in the Holy Spirit, the Lord, the giver of life, who proceeds from the Father through the Son and is acknowledged also as God seeing that he proceeds in his substance and nature ineffably from the Father through the engendered Son, perfecter of all creatures, almighty, all-seeing, who knows all things, even the depths of God; who indeed comes forth from the Father in nature and substance and comes forth from the Son exactly as from God and Father, who is adored and glorified with the Father and the Son, who spoke through both the prophets and the heralds of grace; also we accept and reverence one holy, catholic and apostolic Church; we profess one baptism capable of forgiving sins; we await the resurrection of the dead and the everlasting life of the world to come.

This we have professed from of old and from the beginning and we cling to it as a pillar of orthodoxy, and we pray that we may present ourselves with this before the tribunal of Christ on the day of judgement, by the intercession of the Mother of God and of all the saints. Amen.

Reflections

The very strong impression left after reading these official documents (with the exception of Beccus's letter about which something will be said shortly) is that the only thing that bothered the Greeks, faced with the question of the union of the Churches, was the canonical position of the pope — the three points, primacy, appeal and commemoration. Pachymeres's narrative is no different. The Emperor urged this one aspect. Joseph's *pittakion* mentions it. The synodical letter sent to the Pope in Lyons, dated February 1274, mentions only the primacy. The chrysobull and the synodal acceptance of it refer specifically to no other bar to union and repeatedly insist on these three heads being the only concessions. The *tomographia* of February 1277 decrees penalties against opponents of the union without identifying their errors in detail, but the Statement in Writing signed by the clerics of the Great Church, signifying their acceptance of the *tomographia*, specifies recognition of the three points. None of these documents (or Pachymeres) gives the slightest hint that a basic obstacle to union was the doctrinal difference on the Procession of the Holy Spirit. Yet, when Beccus called the Latins heretics, he was thinking not principally of the primacy but of the *Filioque*, and everybody knew it. And when he was converted to unionism and became a chief supporter of Michael's ecclesiastical policy, it was because by reading the Fathers and writers like Blemmydes he had become convinced that the difference between the Churches over the *Filioque* was more a divergence in words than in doctrine: once again, everybody must have known that. All the same, after the abdication of Joseph I on 9 January 1275, to succeed him Beccus was elected on 26 May by the synod to the great satisfaction of all the bishops (1).

The picture that Pachymeres then paints is somewhat strange. The city is in a turmoil; the schism deepens; the populace is divided into small and hostile factions of 'theologians' ignorant of both theology and history. But in the ecclesiastical world there is peace. About the Church he has nothing more to relate than that

(1) Pachymeres, *Op. cit.*, p. 403.

Beccus soon has friction with the Emperor as he pleads, almost violently, for imperial compassion on men condemned, till there is a scene when he throws down his patriarchal staff and stalks out of the palace. He then becomes ill and goes to recuperate to the monastery where the ex-Patriarch Joseph is staying and these two old friends resume their earlier intimacy. Beccus returned to the city and in 1279 abdicated after further friction with the monarch. In all this narrative of four years of tense Church history, theology is not mentioned. It seems that the bishops and ecclesiastics, having agreed to the union on a canonical basis, deliberately closed their minds — or at least their mouths — on the theologically controversial *Filioque*. But it peeped up.

While Beccus was still off the patriarchal throne, nuncios came from Rome to ask for palpable signs of union from the Greek Church. Some of the Greek anti-unionists suggested to them an acid-test — to demand that the Greek Creed conform to the Latin by including the *Filioque*. If the Emperor (so the anti-unionists argued) refused their request, the Romans would realise that the union was a farce; if he acceded to it, he would be unmasked before the Greeks as changing their Creed. In either case, the union would be ended. The ruse failed, for Palaeologus harangued the synod, repeated the guarantees given in his chrysobull and persuaded the bishops not to force the issue (1).

Shortly afterwards the theological factor came to the fore again, and it was Beccus who was responsible. Earlier he had determined, though contrary to his natural inclination, not to get involved in the written polemics by answering the many ill-informed and theologically unsound attacks on the Latin Church. There came a point when he could stand it no longer. "So he held frequent synods and invited many outsiders also; he set out many old books and put out many other [new] ones, demonstrating, as he was convinced himself, that the peace was sound, and doing this with all earnestness" (2). The bishops tried to get the Emperor to silence him and failed. They were furious, especially the Metropolitan of Ephesus who was the Emperor's confessor, for "they had with very great difficulty accepted the peace and had barely yielded and were unionist only in appearance, pacifying

(1) *Ibid.*, pp. 456-7.
(2) *Ibid.*, p. 481.

their consciences not from Scripture (for there was no occasion for that) but by economy usual in the Church for the attainment of a greater good" (1). They were scandalised, "preferring for themselves the lesser evil of sinning by making peace with men who erred in the divine dogmas to the greater evil of seeming to call the dogmas in question" (2).

What the records of Pachymeres seem to say is that the Greek bishops throughout all the negotiations for union and in the years after it closed their minds to the theological question of the Procession of the Holy Spirit. What, then, is the value of doc. IV (1), the translation of the doctrinal decree of the Council of Lyons? The text itself suggests no connection with the Eastern Church except that it is in Greek, it is a literal translation of the original Latin of the decree which the Greek delegates doubtless approved of in Lyons and brought back with them to Constantinople, and it is in a collection of synodal and imperial documents. In addition some one — the first, early compiler or a copyist — added the title: "Synodical decree which the bishops of that day in Constantinople made about the Holy Spirit". They certainly did not "make' it in the sense of 'compose' it. Did they accept it?

Beccus wrote two letters (3) to popes with a very similar content. They both consist of a first part expressing at length the acceptance of papal primacy, the one, doc. VIII (2), mentions the *tomographia* under that name and described the circumstances of its composition — opposition to union from persons of all ranks, clerical and lay, and the imposition of penalties; the other alludes to it without detail. In both there follows a lengthy profession of faith, that of the second letter being the longer and including some direct quotations from the Clementine profession of faith. Doc. VIII (2) was composed (it says so itself) after the papal nuncios had arrived and probably soon after they had arrived. It was meant to accompany and explain the copy of the *tomographia*

(1) *Ibid.*, p. 480.

(2) *Ibid.*, p. 483.

(3) One, the earlier one, is doc. VIII (2). The Greek text of the other is in A. Theiner and F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et latinae* ... (Vindobonae, 1872) pp. 21-8. The Latin text is in *Acta Romanorum Pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI* (*1276-1304*) (= Pontificia Commissio etc. Fontes, III, V, 2) edd. F. D. Delorme and A. L. Tautu (Città del Vaticano, 1954) no 18, pp. 36-43.

that was being sent to the Pope through them. Later, when the nuncios had stayed on for some time and when, in deference to the Pope's wish, the Emperors had renewed their profession of faith and furnished copies of it in writing with their signatures, Beccus wrote the second letter with the fuller expression of his faith, to emulate them, whose example he refers to in the letter.

It is noteworthy that only in the earlier part of these letters, where he confines himself to the primacy-issue, does Beccus claim the consent of the synod and the Church. Had the synod made a statement accepting the *Filioque*, writing to the Pope he must have recorded that, and in glowing terms. He did not. So one must conclude that the two versions of his profession of faith contained in these two letters are the expression of his personal belief and do not purport to be the mind of the synod and the Church.

JOSEPH GILL, S.J.

Das anaphorische Dankgebet
auf dem koptischen Ostrakon Nr. 1133 der Leningrader Eremitage neu herausgegeben

In koptischen (saïdischen) Ostraka in Leningrad und London besitzen wir zwei weithin gleichlautende Zeugen eines anaphorischen Dankgebetes, zu dem sich engere Parallelen weder in ägyptischen noch anderen Liturgien finden. Beide Texte sind seit Beginn unseres Jahrhunderts veröffentlicht (1). Den Londoner Text habe ich kürzlich nach dem Original neu bearbeitet (2). Nachdem ich inzwischen das Original des Leningrader an Ort und Stelle einsehen konnte (3), sei nun auch dieser in neuer Bearbeitung vorgelegt. Eine gemeinsame Ausgabe beider Zeugen mit kombi-

(1) Londoner Text, bearbeitet von F. E. Brightman, bei W. E. CRUM, *Coptic Ostraca* (Special Extra Publication of the Egypt Exploration Fund; London 1902), Nr. 4 und 7 (S. 2 f. der Übers., S. 1 ff. der Textausgabe). Leningrader Text bei O. VON LEMM, *Ein Ostrakon der Kaiserlichen Eremitage = Kleine koptische Studien* 58, in Mém. de l'Ac. Impér. des sc. de St.-Pétersbourg, 8. Serie, Hist.-phil. Kl., Bd. 11, Nr. 4 (St. Petersburg 1912) 137-146 mit Taf. 2 und 3. Der Text war Brightman unvollkommen bekannt durch [W. GOLÉNISCHEFF], *Ermitage Impérial. Inventaire de la collection égyptienne* (St. Petersburg 1891), S. 189 f., und ein Zitat bei O. VON LEMM, *Eine dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache*, in Bull. de l'Ac. Impér. des sc. de St.-Pétersbourg, 5. Serie, Bd. 12 (St. Petersburg 1900) 284.

(2) *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 391-406 mit Taf.

(3) An der Staatl. Eremitage wurde mir mit großem Entgegenkommen nicht nur das empfindliche Original zugänglich gemacht, sondern darüber hinaus das Foto angefertigt und die Erlaubnis zur Veröffentlichung erteilt, wofür ich den zuständigen Stellen meinen Dank ausspreche. Ich danke aber auch Frau Prof. A. I. Jelanskaja vom Oriental. Institut, die so freundlich war, mehrmals das Original für mich zu vergleichen und bereits vor meinem Besuch in Leningrad eine vollständige Kollation der Ausgabe v. Lemms vorzunehmen. Das Ergebnis ist schon *Or.Chr.Per.* 37 (1971) berücksichtigt.

niertem Text schien mir trotz der engen Parallelität nicht angebracht, da beide Zeugen sehr fragmentarisch sind und die Ergänzung der Lücken z. T. problematisch ist. Wollte man dies bei einem einheitlichen Text zum Ausdruck bringen, dann ginge das stark auf Kosten der Übersichtlichkeit. Stattdessen gebe ich am Schluß dieses Artikels eine vollständige Zusammenstellung der Varianten. Damit kann der Leser sich viel leichter darüber informieren, in welchem Maße beide Zeugen übereinstimmen und worin sie voneinander abweichen.

Der Erhaltungszustand des Steines (Kalksteinsplitter) hat sich seit von Lemms Zeiten deutlich verschlechtert. Inzwischen muß sich die Oberfläche der Vorderseite in größeren Partien sozusagen abgeschuppt haben, während auf von Lemms Reproduktionen von diesem Schaden noch nichts zu sehen ist. Natürlich sind diese abgesprungenen Teilchen der Oberfläche nicht verloren, und es ist auch keine merkliche Verschlechterung der Lesbarkeit eingetreten. Von Lemms Text läßt sich auch heute noch vollständig überprüfen und sogar verbessern, doch sei gleich gesagt, daß die Erstausgabe sehr zuverlässig ist.

Der augenfälligste Befund bei der Betrachtung des Originals ist die Beschriftung auf der unteren Hälfte der Rückseite. Diese Schrift ist zwar stark verblaßt, aber dennoch unübersehbar. Auf von Lemms Tafeln ist sie nur ganz schwach zu erkennen. Ich habe ihre Spuren dort erst entdeckt, nachdem ich das Original gesehen hatte. Diese Schrift stammt eindeutig von einer anderen Hand als der, die den Haupttext geschrieben hat. Außerdem steht sie kopfstehend zu diesem. Wegen der schlechten Lesbarkeit wurde auf meine Bitten an der Eremitage eine Infrarotaufnahme gemacht. Darauf kommt das Erhaltene zwar deutlicher heraus, als man es auf dem Original erkennen kann, doch ist es mir auch so nicht gelungen, einen zusammenhängenden Text zu lesen oder den Charakter des Ganzen zu erkennen. Ich bin aber ziemlich sicher, daß dieser Text nichts mit dem Text der ersten Hand zu tun. Ja, er scheint mir überhaupt nicht liturgischen Charakters zu sein. Ich gehe im folgenden auf diesen Text nicht weiter ein. — Außerdem sieht es so aus, als stünden auf der Vorderseite oben dort, wo der größere Teil der ersten Zeilen weggebrochen ist, einige arabische Zeichen ([1]), mit denen ich aber gar nichts anfangen kann.

([1]) Auf Taf. 2 bei v. Lemm nicht zu erkennen.

Eine große Schwierigkeit bereitet sowohl bei dem Londoner als auch bei dem Leningrader Ostrakon die genaue Rekonstruktion der urpsrünglichen Form oder — insofern das unmöglich scheint — wenigstens der ursprünglichen Zeilenlängen. Schon bei der Neuausgabe des Londoner Ostrakon (1) habe ich einige Hinweise auch zum Leningrader gegeben (2). Allerdings war ich damals noch optimistischer, das Leningrader Ostrakons genauer rekonstruieren zu können. Nicht zuletzt versprach ich mir von einer Inspektion des Originals eine wesentliche Hilfe. Ich hoffte, daß sich aus den Einzelbefunden des Materials wie Dicke des Steins, Art der Bruchstellen usw. vielleicht die ursprüngliche Form des Steines erkennen ließe. Leider habe ich diese Fragen nicht definitiv klären können. Eine vollständige Textrekonstruktion ist nicht möglich, und es bleibt so nicht nur die Ergänzung einiger Lücken offen, sondern in mehreren Fällen auch deren Umfang. Ganz unklar ist, wie der Stein im ursprünglichen Zustand ausgesehen hat.

Die Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion des Leningrader Ostrakons und seines Textes resultieren aus zwei Tatbeständen. Einmal ergeben sich bei der Rekonstruktion seines Textes nach der Londoner Parallele recht unterschiedliche Zeilenlängen, wie man sie nicht gern bei einem so sorgfältig geschriebenen Text und einer aufs ganze gesehen doch ziemlich regelmäßigen Schreibfläche annehmen möchte. Dies ist umso auffälliger, als die beiden Texte in ihren erhaltenen Partien kaum Abweichungen voneinander aufweisen. Angesichts der Tatsache, daß auf jeden Fall weit über die Hälfte des ursprünglichen Textes erhalten ist, wird man nicht leicht annehmen wollen, daß die Texte gerade in den heute verlorenen Partien häufiger voneinander abwichen.

Zum anderen könnte der Befund des Steines die Annahme nahelegen, daß dieser seine ursprüngliche Form weithin bewahrt hat. Unmittelbar zu konstatieren ist, daß größere Teile oben abgeschlagen sind, vor allem an der oberen Kante, aber auch seitlich. Im übrigen machen die regelmäßige Form — grob gesprochen ein Halbrund — und die Bruchstellen eher den Eindruck, als könnten die unteren drei Viertel des Steines in ihrer ursprünglichen Form erhalten sein und Beschädigungen vornehmlich durch Absplitterung größerer und kleinerer Teile der Oberfläche auf der Vorder-

(1) Vgl. zu dessen Befund *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 400-403.

(2) *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 398 f.

und Rückseite erlitten haben. Das gilt nicht nur für die seitlichen Ränder, sondern auch für den unteren Rand, der leicht geschwungen ist und keineswegs den Eindruck macht, als wäre dort Material für eine Zeile, die man dort als verloren ansehen müßte, weggebrochen. Dennoch muß dieser Eindruck falsch sein. Der Stein muß rundherum — abgesehen von einem kleinem Teil der oberen Kante — beschädigt sein, und gerade im unteren Teil stärker. An beiden seitlichen Rändern treffen wir eindeutig verstümmelte Wörter, und nicht nur der Paralleltext, sondern schon der innere Zusammenhang fordern Ergänzungen, wie sie sich nicht allein im Bereich des erhaltenen Umfangs unterbringen lassen. Vor allem kann sich das Ostrakon nicht im unteren Teil so verjüngt haben, wie das im heutigen Zustand der Fall ist. Noch beim Übergang von der vorletzten zur letzten (erhaltenen) Zeile ist die praktisch sichere Ergänzung so lang, daß hier dieselbe Zeilenlänge wie am Beginn anzunehmen ist. Da diese Feststellungen unausweichlich sind, wird man auch am unteren Rand mit dem Verlust der von Kontext und Paralleltext geforderten weiteren Zeile rechnen müssen. Obwohl nun die Ergänzungen im einzelnen erst im Anschluß an Text und Übersetzung behandelt werden sollen, muß die Rekonstruktion des Ganzen im Zusammenhang erfolgen und soll hier dem Text vorangestellt werden.

Das Ostrakon ist zwar auch im oberen Teil stark beschädigt, doch ist dort zugleich die einzige Stelle, an der ein Teil der ursprünglichen Begrenzung erhalten ist. Diese Feststellung ist von größter Bedeutung für die Rekonstruktion des Textes, insofern die erste (teilweise) erhaltene Zeile auch die ursprünglich erste Zeile gewesen sein muß und deshalb am Anfang nur wenig Text verlorengegangen sein kann ([1]). Erhalten hat sich von der ursprünglichen oberen Kante rechts (von der Vorderseite aus gesehen) ein kleines Stück. Hier verläuft die Kante völlig gerade und ist auch nicht gebrochen, sondern geschnitten. Es ist ganz unmöglich, daß hier nachträglich Stein weggebrochen sein sollte, am allerwenigsten ein so schmaler Streifen, wie er für eine einzige Zeile (in der Rekonstruktion v. Lemms) nötig wäre. Der restliche Teil der oberen Kante ist beschädigt, und zwar ziemlich schwer. Die Beschädigung hat sich aber auf der Vorderseite weit stärker ausgewirkt als auf der Rückseite.

([1]) V. Lemm hatte vor dieser Zeile eine weitere, verlorene angenommen. Seine Rekonstruktion ist deshalb in diesem Punkt unannehmbar.

Auf der Vorderseite sind große Teile der vier ersten Zeilen verlorengegangen, auf der Rückseite erstreckt sich der Bruch gerade bis in die zweite Zeile hinein, und von der ersten und zweiten Zeile ist weit mehr erhalten als auf der Vorderseite. Weiterhin ist die rechte obere Ecke (wiederum von der Vorderseite aus gesehen) verloren, wobei auch diesmal die Vorderseite mehr in Mitleidenschaft gezogen ist als die Rückseite.

Nach dem Gesagten geht die Rekonstruktion des Steines besser von der Rückseite aus. Dort ist günstigerweise auch der vordere Teil der ersten Zeile erhalten und an ihrem Beginn nur wenig verloren. Es ergibt sich, daß hier eine Rekonstruktion der ersten fünf Zeilen bis ins einzelne möglich ist. Man ersieht daraus, daß die Zeilenlänge zunächst kontinuierlich zunimmt, von 30 Buchstaben auf der ersten Zeile bis gegen 40 auf der fünften. Von der sechsten Zeile an wage ich wegen des größeren Umfangs der Lücken keine definitive Verteilung der zu ergänzenden Texte auf die Zeilenanfänge und -enden mehr, es läßt sich aber dennoch erkennen, daß die Zeilenlänge noch bis auf über 40 Buchstaben angewachsen sein muß (1). Für die untere Hälfte des Steines kann die Rückseite, da diese dort unbeschrieben ist (2), keinen Aufschluß mehr geben.

Für die Rekonstruktion der Vorderseite bietet in der oberen Hälfte die Rückseite wichtige Hinweise. Dennoch bleibt die Texter-

(1) Die Angabe von Zeilenlängen — immer nach der Anzahl der Buchstaben — kann für unseren Text nie anders als rekonstruiert sein, da ja keine Zeile vollständig erhalten ist. Da zudem jede Zeile ohne Ausnahme sowohl am Beginn als auch am Ende verstümmelt ist, ist es in den meisten Fällen unmöglich, die wirkliche Zeilenlänge festzustellen, nämlich die Zahl der Buchstaben vom Beginn dieser Zeile bis zu ihrem Ende. Wir müssen uns so in den meisten Fällen mit einer anderen Größe begnügen, die ich hier mangels eines besseren Ausdrucks als " mittlere " Zeilenlänge bezeichne, nämlich die Anzahl der Buchstaben von einem gegebenen Punkt einer Zeile bis zum darunter liegenden Punkt der folgenden Zeile. (Diese " mittlere " Zeilenlänge ist also nicht etwa das arithmetische Mittel der Buchstabenzahl von zwei oder mehr Zeilen!) Diese "mittlere" Zeilenlänge wäre mit der wirklichen nur dort identisch, wo die seitlichen Begrenzungen des Schriftspiegels parallel laufen. Sie kann aber aushilfsweise gute Dienste tun. Einmal kann sie Ausgangspunkt zur Schätzung der wirklichen Zeilenlänge sein, mit der sie oft näherungsweise übereinstimmt. Zum anderen können die " mittleren " Zeilenlängen unter sich verglichen werden, da sie ebenso zu- oder abnehmen wie die wirklichen Zeilenlängen.

(2) Gemeint ist: nicht von der ersten Hand beschrieben.

gänzung hier z. T. problematisch, da auch die Londoner Parallele gerade in diesem Bereich sehr zerstört ist. Aber auch dort, wo schon eine volle Ergänzung der Lücken nach der Londoner Parallele gegeben ist, bleiben Schwierigkeiten nicht aus. Mit der Ergänzung der Lücke zwischen Zeile 3 und 4, an deren Richtigkeit nicht zu zweifeln ist, ergibt sich eine mittlere Zeilenlänge von 37 Buchstaben was durchaus zu den Werten der Rückseite (1) paßt. Im Gegensatz hierzu ergeben sich für die Zeilen 4/5 und 5/6 nur mittlere Zeilenlängen von 32 und 35 Buchstaben, wenn man den Text der Londoner Parallele einsetzt; und wieder scheint an der Richtigkeit dieser Ergänzungen nicht zweifeln. Es ist keine sichere Lösung für diese Schwierigkeit zu finden. Vielleicht waren einige Zeilen der Vorderseite kürzer, etwa wegen Unebenheiten (an den weggebrochenen Stellen). Abgesehen davon zeigt sich aber auch auf der Vorderseite das Anwachsen der Zeilenlänge bis auf über 40 Buchstaben pro Zeile. Die 43 Buchstaben von Zeile 8 sind dabei als praktisch sicher zu betrachten. Doch beginnen dann die eigentlichen Schwierigkeiten. Für Zeile 9/10 kämen wir bei Ergänzung nach dem Londoner Text auf eine mittlere Zeilenlänge von 48 Buchstaben. Mag dies schon etwas viel scheinen, so ist doch noch weit auffälliger, daß sich im folgenden verschiedentlich eher kurze Zeilenlängen ergeben, und es ist vor allem von daher begründet, wenn man auch bei Zeile 9/10 die Frage stellt, ob hier nicht ein kürzerer Text als in der Londoner Parallele anzusetzen ist. Im weiteren Verlauf finden wir dann sowohl Zeilen, bei denen man von vornherein an kürzere Zeilenlängen von gut 30 Buchstaben denken würde, als auch solche, bei denen die Ergänzung nach der Londoner Parallele zu größeren Zeilenlängen führen würde, bei denen man sich aber fragen kann oder sogar fragen muß (2), ob nicht auch hier ein kürzerer Text als in der Londoner Parallele anzunehmen ist. Für Zeile 16/17 ergäbe sich sogar eine mittlere Zeilenlänge von gut 50 Buchstaben, wenn man den Text der Londoner Parallele einsetzt (3). Kann man hier mit einiger Sicherheit zu dem Urteil kommen, daß der Leningrader Text kürzer als der Londoner gewesen sein muß,

(1) Wirkliche Zeilenlänge von 34 Buchstaben für Zeile 3 und von 38 Buchstaben für Zeile 4 der Rückseite.

(2) Vgl. unten besonders die Einzelheiten zu Zeile 11/12 und 14/15.

(3) Nicht als solcher erhalten, doch die Länge der Lücke recht genau zu bestimmen.

so sehe ich in der Grundfrage keine sichere Lösung: Soll man annehmen, daß nach Zeile 8 (oder 9) die Zeilenlänge gleich wieder bis auf etwas über 30 Buchstaben pro Zeile zurückgegangen ist (um dann bis zum Schluß etwa gleich zu bleiben), oder aber soll man hier mit Zeilen von recht unterschiedlicher Länge rechnen? Am Schluß jedenfalls muß das Ostrakon noch die fragliche Breite gehabt haben. Die Ergänzung beim Übergang von Zeile 19 zu Zeile 20 ist so gut wie sicher und beweist hier eine mittlere Zeilenlänge von 31 Buchstaben. Damit wäre die Zeilenlänge am unteren Rand ziemlich genau gleich der am oberen Rand. Dazwischen muß das Ostrakon wenigstens im oberen Bereich eindeutig breiter gewesen sein. Wie man sich seine Form genauer vorzustellen hat und welche Zeilenlängen für den Hauptteil anzunehmen sind, kann ich nicht feststellen. Am Schluß der Vorderseite muß noch eine Zeile verlorengegangen sein, da der erhaltene Schluß der Vorderseite schwerlich unmittelbar mit dem Beginn der Rückseite verbunden gewesen kann ([1]). Über die genaue Länge der beiden letzten Zeilen (20 und 21) und den Wortlaut im einzelnen läßt sich aber nichts sagen. Man kann durchaus annehmen, daß die letzte Zeile (= 21.) merklich kürzer war als Zeile 20.

Vorderseite

ⲕⲟⲩⲁⲁ][ⲃ ⲡϫ]ⲟⲉⲓⲥ ⲡ[ⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲡ]ϣ̣ⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲡⲉⲛⲧ[ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲉ
ⲁϥⲧⲣⲉ]ⲩϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡ̣[ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲧⲡⲉ
ⲙⲛ] ⲡ̣ⲕⲁϩ ⲙ̣[ⲛ ⲛⲉⲧϩⲁ ⲡⲉⲥ]ⲏ̣ⲧ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩ ⲟⲩⲱϣ̅ⲧ̅ ⲛ̣[ⲁϥ
5 ⲡⲉ]ⲧ̣ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̅ ⲧⲡⲉ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲟⲛ ϩⲓϫⲙ̅ ⲡⲕⲁϩ ⲡⲉⲛ̣[ⲧⲁϥ
ⲕⲟⲥ]ⲙ̣ⲉⲓ` ⲛ̅ⲧⲡⲉ ϩⲛ̅ ϩⲉⲛⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲉⲩⲣ̅ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲕ̣[ⲁϩ ϩⲛ
ϩⲉⲛϩ]ⲣⲏⲣⲉ ⲉⲛⲉⲥⲱⲟⲩ· ⲡⲉⲧⲧⲱϩⲙ̅ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉϩⲟⲩⲛ̣ [ⲉⲧⲉϥ
ⲙⲛⲧⲉⲣ]ⲟ` ⲁϫⲛ̅ ⲫⲑⲟⲛⲉⲓ` ⲡⲉⲛⲧⲁϥϯ ⲥⲁ` ⲉⲧⲙⲛ̅ⲧⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲥ̣̅ [ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϥ
ⲉⲓⲛⲉ] ⲙ̣ⲛ̅ ⲧⲉϥϩⲓⲕⲱⲛ ϩⲓⲧⲙ̅ ⲡⲉϥⲙⲉⲣⲓⲧ ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁ[ⲁⲃ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅
10 ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ] ⲡϣⲟⲣⲡ̅ ⲙ̅ⲙⲓⲥⲉ ⲛ̅ⲥⲱⲛ̅ⲧ̅ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̅ϩⲏ̣[ⲧϥ
]** ϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁϥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁⲁⲛ ⲛ̅ⲕⲗⲏⲣⲟ̣[
]ⲥ̣ ϩⲓⲧⲙ̅ ⲡⲉϥⲥⲛⲟϥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲁⲧϫⲃⲓⲛ ⲡ̣[

([1]) Auch v. Lemm hatte am Schluß der Vorderseite eine verlorene Zeile (bei ihm = 22.) angenommen. Auffällig ist in v. Lemms Rekonstruktion, daß er diesen ergänzten Text nicht als erste Zeile der Rückseite ansetzt, nachdem er auf der Vorderseite vor der ersten erhaltenen Zeile eine vorlorene angenommen hat. Dies wäre eine viel glattere Lösung.



Staatl. Eremitage, Leningrad, Ägypt. Sammlung, Nr. 1133, Rücks.
(Maßstab etwa 1 : 2).

ⲡⲁⲧ]ⲧⲁⲕⲟ` ⲡⲁⲧϭⲛ̄ ⲣⲁⲧϥ̄ ⲡⲁⲧϩⲉⲧϩⲱⲧϥ̄· ⲡⲛⲟⲩ[ⲧⲉ
]ⲧⲛ̄ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲉⲓ` ⲛⲁⲕ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ *[
15 ⲁⲕⲧⲣⲉⲛ]ⲥ̣ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̄ϣ̣[ⲏⲣⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄
ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲁ]ⲓ̣̈ ⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ` ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉϩⲛⲁϥ`[
] ⲛ̣̄ϭⲓ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄[
ⲛⲁⲣ]ⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲝⲟ[ⲩⲥⲓⲁ
]ϯ ⲉⲟⲟⲩ· ⲛ̄ⲧ[ⲟⲕ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁϩⲉ
20 ⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲛϭⲓ ⲡⲉ]ⲕⲍⲱⲟⲛ ⲥⲛⲁ̣[ⲩ

Rückseite

ⲉⲣⲉ ⲥⲟ]ⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲛϩ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ` ⲁⲩ[ⲱ ⲥⲟⲟⲩ ⲙⲡⲕⲉⲟⲩⲁ
ϩⲣⲁⲓ] ⲙⲉⲛ ϩⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲛϩ̄ ⲉⲩϩ[ⲱ]ⲃ̄ⲥ̄ ⲙ̄ⲡ[ⲉ]ⲩϩ[ⲟ ⲉⲩⲣ
ϩⲟⲧ]ⲉ ⲉϭⲱϣⲧ̄ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲛ ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡ[ⲉ]ⲓⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣ[ⲟϥ
ϩⲣ]ⲁϊ ⲙⲉⲛ ϩⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲩϩⲱⲃ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ [ⲑⲟⲧⲉ
5 ⲙⲡⲛ]ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲉⲩϩⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲩϫⲓ ϣ[ⲕⲁⲕ
ⲉⲃⲟⲗ ⲟ]ⲩⲁ` ⲛ̄ⲛ̄ⲁϩⲣⲛ̄ ⲟⲩⲁ` ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲥⲡⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲁⲧⲕⲱ ⲧⲟ̣[ⲟⲧⲟⲩ
ⲙⲛ ⲟⲩ]ⲗⲁⲥ ⲉⲙⲉϥϭⲱ` ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲧⲁⲡⲣⲟ` ⲉⲙⲉⲥϣⲱ[ⲧⲙ ⲉⲩϫⲱ ϫⲉ
ϥⲟⲩⲁⲁⲃ] ϥⲟⲩⲁⲁⲃ ϥⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲁⲩⲱ [ⲡⲉⲧⲉ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ
ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛⲁ]ϣⲱⲡⲉ· ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲛⲉⲕϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄[ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲧⲁϩⲉ
10 ⲣⲁⲧⲛ ⲙ]ⲡⲉⲕⲙ̄ⲧⲟ` ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ` ⲁⲁⲛ` ⲛⲙ̄ⲡϣ[ⲁ ⲛⲅϫⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧⲛ
ⲙⲡⲉⲛ]ⲥⲙⲟⲩ` ⲙⲛ̄ ⲛⲁϊ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣ[ⲟⲕ

Zum Text:

Fehlerhaft ist am Schluß von Zeile 6 der Rückseite ⲕⲱ ⲧⲟⲟⲧ⸗. Verbessere ⲕⲁ ⲧⲟⲟⲧ⸗ (oder ⲕⲱ ⲛⲧⲟⲟⲧ⸗).

Übersetzung [1]:

[... Du bist heilig, H]err, [Gott, (2) Allherrscher], Ewiger, der [... (3) ...] sie alle [hat] entstehen lassen. D[en der Himmel

[1] Der Relativsatz von Zeile 11 und die folgenden Nominalbildungen können sprachlich sowohl Apposition zu "Sohn" sein als auch weitere Anreden an den Vater (im Deutschen dann deutlicher "der du uns ... gemacht hast ... Untadeliger ..."). Die Relativsätze der ersten Zeilen gehören eindeutig zur Anrede (also = "der du ... hast entstehen lassen ..."). — Die deutsche Übersetzung kann nicht überall die Wortstellung des Koptischen beibehalten, und mehrfach müssen dabei auch Wörter ihren Plätze wechseln, die auf verschiedenen Zeilen stehen. Die Andeutung der Lücken und die Hinweise auf die Zeilen sind also nur ein sehr grobes Hilfsmittel, um demjenigen, der nicht Koptisch kann, zu zeigen, was vom Text erhalten und was ergänzt ist.

(4) und] die Erde u[nd die unt]er der Erde anbeten. (5) [De]r im Himmel ist und auch auf der Erde. Der [ge(6)schmü]ckt [hat] den Himmel mit strahlenden Leuchten und die E[rde mit] (7) schönen [B]lumen. Der beruft einen jeden in [sein (8) Königrei]ch ohne Neid. Der der ganzen Menschheit Schönheit verliehen hat [nach seinem (9) Gleichnis] und Bild durch seinen geliebten heili[gen] Sohn [Jesus Christus, (10) unseren Herrn], den Erstgeborenen aller Schöpfung. Der in [ihm] ist (11) [und] ihm wesensgleich. Der uns gemacht zu Er[b(12)e]n durch sein heiliges Blut. Der Untadelige [... (13) der Un]vergängliche, der Unbegreifliche, der Unerforschliche, der Go[tt (14) ...] Wir danken dir, Herr, Gott, [denn (15) du hast uns] dich erkennen lassen durch deinen eingeborenen S[ohn Jesus Christus, (16) unseren Herrn, de]r freiwillig in die Welt gekommen ist [... (17) ...] die Engel und die [... (18) ... die Mä]chte und die Gew[alten ... (19) ... indem sie (?)] verherrlichen. [Vor] d[ir (20) stehen dei]ne beid[en] Lebewesen [... (*Rücks.*) Se]chs Flügel hat der eine un[d sechs der andere. (2) M]it zwei Flügeln bedecken sie ihr Ge[sicht aus (3) Furch]t, in das Bild dieses Unsichtbar[en] zu blicken. (4) Mit zweien bedekken sie ihre Füße aus [Furcht (5) vor G]ott, dem Schöpfer. Mit zweien fliegen sie, indem sie ausr[uf(6)en e]iner vor dem anderen mit nicht einhal[tenden] Lippen (7) [und] nicht nachlassender Zunge und sich nicht schlie[ßendem] Mund [und sprechen: (8) Heilig], heilig, heilig ist der, der ist und [war (9) und] sein [wird]. Uns aber, deine [sünd]igen Diener, [die] heute vor dir (10) [stehen], mache uns würdig [und nimm von uns an (11) unseren] Lobpreis mit allen denen, die di[ch] preisen.

Einzelheiten der Textherstellung

Vorderseite:

Zeile 1: Die Textergänzung am Beginn bleibt unklar. Es sei noch einmal unterstrichen, daß die erste erhaltene Zeile bzw. deren Rest auch der Rest der ursprünglichen ersten Zeile ist, ganz in Übereinstimmung mit dem Londoner Text [1], und daß von Lemms Ergänzung des Anfangs darum absolut unannehmbar ist. Bei der Neuausgabe des Londoner Textes hatte ich mit allem Vorbehalt im Anschluß an den Der-Balaisa-Papyrus "Wir rufen dich an"

(1) Vgl. *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 395 f.

vorgeschlagen (1), und Kl. Gamber hat sich inzwischen für diese Ergänzung eingesetzt (2). Aber schon rein formal könnte man sich auch durchaus andere Formen einleitender Anrede vorstellen. So könnte dem ersten erhaltenen Wort (im Londoner Text: "du bist heilig") ein Vokativ vorausgegangen sein, aber auch parallele Konjugationsformen. Für diese letzte Möglichkeit sei noch eigens auf den Anfang der Jakobus-Anaphora im Euchologion des Weißen Klosters hingewiesen: diese Anaphora beginnt mit einem dreifachen "Du bist heilig ..." (3). Würde man unseren Text so ergänzen, so käme man auf 30 Buchstaben für die erste Zeile, also genau die Länge der ersten Zeile der Rückseite.

Zeile 1/2: Die Lücke ist nach der Londoner Parallele mit guter Sicherheit zu ergänzen.

Zeile 2/3: Der entsprechende Text des Londoner Ostrakons ist selbst teilweise zerstört und seine Rekonstruktion problematisch (4). So verzichte ich lieber auf eine Ergänzung.

Zeile 3-8: Diese Zeilen haben jeweils nur wenige Buchstaben am Zeilenanfang und -ende verloren, und die Ergänzungen sind wiederum so gut wie sicher. Beim Übergang von Zeile 8 zu Zeile 9 sind so elf Buchstaben zu ergänzen, was für die Problematik der folgenden Zeilen im Auge zu behalten ist.

Zeile 9-19: In diesem Bereich begegnen uns die eigentlichen Schwierigkeiten. Abgesehen davon, daß eine Reihe von Lücken nicht mit Sicherheit zu ergänzen ist oder ihre Ergänzung sogar völlig unklar bleibt, haben wir es hier mit Zeilen zu tun, bei denen entweder die nächstliegende Ergänzung zu einer deutlich geringeren Zeilenlänge als die der unmittelbar vorhergehenden führt oder für die man wenigstens als Alternative eine ähnlich geringe Zeilenlänge in Erwägung ziehen könnte. Für die Ergänzung unseres Textes nach der Londoner Parallele sei noch grundsätzlich bemerkt, daß auch dieser Text zwar viele Lücken aufweist, daß sich aber bei einem Teil seiner Lücken — im Gegensatz zu denen des Lenin-

(1) *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 396.

(2) K. Gamber, *Das koptische Ostrakon London, B. M. Nr. 32 790 + 33 050 und seine liturgiegeschichtliche Bedeutung*, in *Ostkirchl. Stud.* 21 (1972) 299 mit Anm. 6, und 300.

(3) E. Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* (Patrol. Orient. 28,2; Paris 1958) 366 [102] 22.

(4) Vgl. *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 396 f.

grader Textes — deren Länge genau feststellen läßt. So kann mehrfach der Umfang des korrespondierenden Textes vom Londoner auf den Leningrader Text übertragen werden, ohne daß man notwendig dessen (vollen) Wortlaut kennen müßte. — Beim Übergang von Zeile 9 zu Zeile 10 stellt sich die Frage, ob man das "Jesus Christus, unser Herr" aus dem Londoner Text übernehmen soll. Mit diesen Worten würde man auf eine Zeilenlänge entsprechend der der vorhergehenden Zeile kommen. Ohne sie wäre die Zeile etwa so kurz, wie man wohl einige der folgenden Zeilen annehmen muß. Im Übergang von 10 zu 11 kann man sich zwar die Anknüpfung von "wesensgleich" philologisch auf ganz verschiedene Weise denken — und ich verzichte deshalb auf eine Ergänzung —, aber es bedarf keines so langen Textes wie im vorigen Bereich. Noch komplizierter liegt der Fall beim Übergang von 11 zu 12. Das **κⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ** ist weit genug erhalten, um absolut sicher zu sein. Unklar ist aber, ob im Zeilenbruch nichts anderes stand als eben dieses Wort. Das am Beginn von Zeile 12 erhaltene **ⲥ** könnte dafür sprechen, daß allein einige Buchstaben von **κⲗⲏ-ⲣ̣ⲟ[ⲛⲟⲙⲟ]ⲥ̣** verlorengegangen sind. Damit hätten wir wieder kurze Zeilenlängen. Andererseits hat "Erben" im Londoner Text eine nähere Bestimmung, die zwar auch teilweise verloren ist, deren Länge aber eindeutig auszumachen ist. Würde man eine Bestimmung dieser Länge auch im Leningrader annehmen, so käme man wieder auf die größere Zeilenlänge. Da die Bestimmung im Londoner Text am Schluß selbst zerstört ist, ist leider nicht zu ersehen, ob das im Leningrader Text erhaltene **ⲥ** dazu passen würde. Die von mir in Erwägung gezogene Ergänzung (1) steht mit diesem **ⲥ** nicht in Einklang. Die Übergänge von 12 zu 13 und von 13 zu 14 verlangen eigentlich nur Ergänzungen, die zu kurzen Zeilenlängen führen würden. Der Londoner Text ist an diesen Stellen zwar selbst zerstört, aber die Länge der Lücken ist feststellbar und läßt sich dementsprechend übertragen. Schwierig ist wieder der Übergang von 14 zu 15. Wenn am Ende von Zeile 14, wie ich glaube, noch der Rest eines **ⲝ** erhalten ist, dann ergibt sich klar, daß nach "Gott" nicht das "Allherrscher" der Londoner Parallele gestanden haben kann, womit wir wieder auf eine kurze Zeilenänge kämen. Mit diesem Wort hätten wir dagegen wieder die fragliche größere Zeilenlänge. Beim Übergang von 15 zu 16 stellt sich dieselbe Frage wie

(1) *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 399.

beim Übergang von 9 zu 10: soll man dort "Jesus Christus, unser Herr" annehmen oder nicht? Die Worte sind zwar nicht als solche im Londoner Text erhalten, doch ist auch dort an der entsprechenden Stelle eine längere Lücke. Je nach Ergänzung hätte man wieder entweder die kürzere oder die längere Zeile. Beim Übergang von Zeile 16 zu Zeile 17 haben wir es gleich mit zwei Schwierigkeiten zu tun. Auf der einen Seite ist ganz unsicher, wie der folgenden Satz (von Zeile 17 ff.) begonnen hat ([1]). Auf der anderen Seite hat der Satz von Zeile 16 im Londoner Text noch eine Ergänzung, die zwar wiederum teilweise selbst zerstört ist, deren Umfang aber auch diesmal ziemlich genau festzustellen ist. Soll man sie in den Leningrader Text übernehmen oder nicht? Anders gefragt: Soll man auf die längere oder die kürzere Zeile hin ergänzen? Bei den folgenden Zeilen verzichte ich nicht nur auf Ergänzungen, sondern auch auf die Berechnung des eventuell dafür erforderlichen Platzes. Der Text ist viel zu unsicher und weicht obendrein eindeutig von dem des Londoner Ostrakons ab.

Zeile 20 [f.]: Der Übergang von Zeile 19 zu Zeile 20 dürfte sicher sein und ist zudem auf dem Londoner Ostrakon ganz belegt. Die Verteilung des Textes auf das Ende von Zeile 19 und den Beginn von Zeile 20 ist natürlich willkürlich, aber die mittlere Zeilenlänge von gut 30 Buchstaben ist gesichert. Sehr schwierig ist die unmittelbare Fortsetzung von Zeile 20. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß sich an "deine zwei Lebewesen" unmittelbar das "Sechs Flügel hat das eine ..." der Rückseite angeschlossen hat. Man erwartet auf jeden Fall "die Cherubim und Seraphim", an sich auch noch das Epitheton "geehrt" ([2]). Wie der Text aber genauer lautete, muß offenbleiben. Die Länge der Lücke im Londoner Text spricht nach meinem Urteil eher dafür, daß nur "die Cherubim und Seraphim" zu ergänzen ist.

Rückseite:

Zeile 1-9: Der Stein ist hier weit weniger beschädigt als auf der Vorderseite und die Ergänzung großenteils sicher. Für das am

([1]) Die Ergänzung der entsprechenden Stelle des Londoner Textes (Z. 10/11) ist unsicher. Es scheint mir heute besser, diese Lücke offenzulassen.

([2]) So Markus- bzw. Cyrillusliturgie (vgl. z. B. A. HÄNGGI – I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Freiburg/Schw. 1968, S. 110 und 136) oder Thomas-Anaphora (LANNE, *Euchologe* 310 [46] 15).

Anfang von Zeile 2 stehende ⲙⲉⲛ bieten zwei Anaphoren des Weißen Klosters Parallelen (1), nicht jedoch für das am Anfang von Zeile 4 stehende. Dies zweite ⲙⲉⲛ verdankt seine Existenz wohl der Unachtsamkeit des Schreibers, der mechanisch die Partikel auch an den Beginn des zweiten Gliedes der Aufzählung (der Funktionen der drei Flügelpaare) setzte. Gegen Ende von Zeile 7 ergänze ich mit vielen anderen Anaphoren (2) noch ⲉⲩϫⲱ = "sagend". Damit ist auch die Lücke besser gefüllt.

Zeile 9-11: Das Leningrader Ostrakon bringt am Schluß die Überleitung zum Gesang des Sanktus durch Volk oder Chor (3). Die engste Parallele für diesen Abschnitt bietet uns die Matthäus-Anaphora (4), doch hat auch die Markusliturgie an der entsprechenden Stelle einen vergleichbaren Text (5). Nach dem Text der Matthäus-Anaphora habe ich auch den Schluß des Ostrakons ergänzt (6).

Zu der Neuausgabe des Londoner Paralleltextes wäre nun, nachdem ich mich erneut eingehend mit den Texten beschäftigt habe, kurz folgendes zu sagen (7). Die Ergänzung der Lücke am Übergang von Zeile 10 zu 11 hätte offenbleiben sollen; sie ist nicht sicher genug. Vor allem aber stellt sich nach wie vor die Frage, ob man im Schlußteil des Ostrakons (Zeile 16 ff.) wirklich mit einer so starken Reduzierung der Zeilenlängen rechnen soll, wie ich es getan habe. Bei der Überprüfung unter Berücksichtigung des Leningrader Textes bin ich zwar zu keinem absolut sicheren Urteil gekommen, doch meine ich auch heute noch, daß die vorgeschlagene Ergänzung eindeutig den Vorzug verdient. Eine größere

(1) LANNE, *Euchologe* 288 [24] 5 und 310 [46] 17.

(2) Z. B. Gregorius-Anaphora, ebd. 288 [24] 11.

(3) Hierauf bin ich schon *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 404 f. eingegangen.

(4) LANNE, *Euchologe* 348 [84] 2-5.

(5) Vgl. wiederum HÄNGGI-PAHL, *Prex Eucharistica* 110. Ebenso andere Liturgien.

(6) Ich habe diesen Text schon *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 402 in Übersetzung herangezogen, jedoch gegenüber der Quelle etwas geändert. Es scheint mir nun besser, den Wortlauf der Matthäus-Anaphora beizubehalten.

(7) Koptischer Text *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 303. Als Druckfehler wäre dort Z. 16 ϣⲡⲁⲕ in ϣⲕⲁⲕ zu verbessern. Außerdem wäre von ⲡⲁⲧϫⲃⲓⲛ (Z. 8) die erste Silbe besser ans Ende der vorhergehenden Zeile gestellt worden. Dann wird auch deutlich, daß nach diesem Wort noch Platz für ein weiteres verlorenes Wort ist.

Zeilenlänge könnte man schon bei Zeile 12 in Erwägung ziehen, um nämlich zu "deine beiden Lebewesen" noch "geehrt" setzen zu können. Ich halte aber eine größere Zeilenlänge in diesem Bereich für indiskutabel. Dasselbe gilt für Zeile 13, wo man am Schluß nach den Parallelen im Euchologion des Weißen Klosters eine etwas längere Formulierung einsetzen könnte (1). Man müßte dann ja auch beim Übergang von 14 zu 15 eine längere Ergänzung suchen, wo sie eher hinderlich ist. Beim Übergang von Zeile 15 zu Zeile 16 könnte man leicht auf eine größere Zeilenlänge kommen: Der Leningrader Paralleltext hat nach dem dort weggebrochenen "Gott" noch "dem Schöpfer" und die Matthäus-Anaphora des Weißen Klosters zusätzlich noch "des Alls" (2). Nicht ganz klar ist der Übergang von 16 zu 17. Da die erhaltenen Reste (3) relativ gut zu der nun gesicherten Lesung des Leningrader Textes passen, möchte ich am Beginn von Zeile 17 **ϩⲛ ϩⲉⲛⲥⲡⲟⲧⲟⲩ ⲛⲁⲧⲕⲁ ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲃ]ⲟⲗ** ergänzen. Dieser Text ist zwar eine Kleinigkeit zu lang für die von mir angenommene Zeilenlänge, aber bei weitem zu kurz für die größeren Zeilenlängen, die wir im Augenblick diskutieren. Zu jener etwas größeren Länge von Zeile 17 würde es indessen passen, wenn man auf Zeile 18 jetzt das **ⲉⲩⲭⲱ** hinzusetzt (vor **ϫⲉ**), das nach meinem Vermuten im Leningrader Text anzunehmen ist. Die entscheidende Stelle ist meiner Meinung nach der Übergang von Zeile 18 zu Zeile 19. Die Frage ist, ob hier nach dem dreimaligen "heilig" zunächst mit der biblischen Quelle Off 4,8 "der Herr, Gott, der Allherrscher" stand. Ich halte das für ganz ausgeschlossen. Einmal ergäbe das eine beachtliche Erhöhung der Zeilenlänge am Schluß des Londoner Ostrakons, wie sie ernstlich nicht in Erwägung gezogen werden kann. Und zum anderen zeigt der Leningrader Text klar, daß er die fraglichen Worte der biblischen Quelle nicht enthält.

Zum Abschluß nun die Varianten zwischen den Ostraka von Leningrad und London. Das Attribut "leuchtend, strahlend" bei "Leuchten" (im Leningrader Text bezeugt) scheint im Londoner Text, wo es in einer Lücke zu ergänzen wäre, eher gefehlt zu haben. Fraglich ist, ob "Jesus Christus, unser Herr" (im Londoner Text

(1) **ϩⲣⲁⲓ ⲙⲉⲛ ϩⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲛϩ** nach LANNE, *Euchologe* 288 [24] 4 f. bzw. **ϩⲣⲁⲓ ⲙⲉⲛ ϩⲛ ⲧⲛϩ ⲥⲛⲁⲩ** (310 [46] 17).

(2) Ebd. 346 [82] 11.

(3) Vgl. *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 402 oben.

bezeugt) nach "sein geliebter heiliger Sohn" im Leningrader Text gestanden hat. Fraglich ist gleichfalls, ob der Leningrader Text zu "Erben" die Bestimmung "der Äonen ..." ([1]) hatte. Nicht ganz sicher ist, daß im Leningrader Text "Allherrscher" nach "wird danken dir, Herr, Gott" gefehlt hat. Fraglich ist wieder, ob im Leningrader Text "Jesus Christus, unser Herr" nach "dein eingeborener Sohn" stand. Gegenüber dem "der auf die *Erde* gekommen ist" des Londoner Textes hat der Lenigrader "... in die *Welt* ..." Unsicher ist, ob hier danach auch "um ... zu retten" stand ([2]). Die Aufzählung der himmlischen Mächte stimmt in den beiden Texten sicher nicht überein. Genaueres läßt sich aber, da die Stellen weithin zerstört sind, nicht feststellen. Das "Schöpfer" nach "aus Furcht vor Gott" (im Leningrader Text bezeugt) hat im Londoner Text vermutlich gefehlt, aber wohl nicht das "sagend" vor dem Dreimalheilig. So gut wie sicher ist es, daß die Überleitung zum gesungenen Sanktus nicht auf dem Londoner Ostrakon stand.

Hans Quecke, S.J.

([1]) Nach "Äonen" im Londoner Text eine Lücke, die nur Platz für eine kurzes Wort läßt. Ich hatte *Or.Chr.Per.* 37 (1971) die Ergänzung "aller Äonen" versucht. Die "Äonen" scheinen aber selbst verdächtig. Vgl. neuestens K. Gamber, der Verderbnis aus ἁγίων vermutet (*Ostkirchl. Stud.* 21, 1972, S. 306). Die "Äonen" sind aber anderseits auch nicht ausgeschlossen. In einigen gerade veröffentlichten koptischen Martyrien (E. A. E. Reymond and J. W. B. Barns, *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*, Oxford 1973) finden sich beispielsweise die folgenden Aussagen: Christus ist "der König aller Äonen" (95,27). Die Martyrin Sophia will nach ihrem Tod "in den unaufhörlichen Äonen" leben (124,11). Christus schreibt den Namen des Martyrers Pteleme "in die unvergänglichen Äonen" ein (134,3) bzw. rekrutiert diesen unter die Engel "in den Äonen des Lichtes" (134,4) und bringt ihn "in die Äonen des Lichtes" (134,5 f.). Er verspricht auch demjenigen, der Gaben für die Kultstätten der Martyrer darbringt, daß Engel ihm Leib und Seele "in den Äonen des Lichtes" schützen werden (76,11 f.).

([2]) Das Objekt von "retten" fällt auf dem Londoner Ostrakon selbst in eine Lücke und ist nicht mit Sicherheit zu rekonstruieren.

Les archives de Dmitrievsky dans la bibliothèque d'Etat de Leningrad

Il n'est pas nécessaire de présenter encore Alexei Afanasevich Dmitrievsky, bien connu de tous ceux qui s'intéressent à la liturgie byzantine. En 1952, il avait fait objet d'une thèse à l'Institut Oriental de Rome (1); quatre articles lui ont été consacrés en 1968 dans le IVe volume des *Etudes Théologiques* du Patriarcat de Moscou (2).

Nombreux sont les liturgistes en Russie qui se rattachent à lui: Lisitzyn, Kekelidze, Prilutzky, Skaballonovich, parmi les plus connus en Occident, et toute une longue série de noms qui ont transmis à des générations entières d'étudiants russes et géorgiens l'amour pour la science liturgique.

Originaire d'Astrakhan (1856), où il avait fait les études de Séminaire, il était entré à l'Académie Ecclésiastique de Kazan en 1878. Ici il eut comme professeur N. F. Krasnosel'tzev, qui l'initia à l'étude critique de la liturgie et fut en même temps son maître et ami; sous sa direction il écrivit sa dissertation de licence (*kandidátskoe sochinénie*) à la fin des études d'Académie: « Le culte liturgique dans l'Eglise Russe au XVIe s. ». Pour cette étude

(1) Gabriel VAN AALST, *Alexius Afanasevič Dmitrievsky (1856-1929). Biographische gegevens en zijn liturgische leer vooral over het liturgisch typikon.* Thèse défendue le 14 juin 1952. Publiée: *Alexis Afanasevič Dmitrievsky (1856-1929)*, dans *Het Christelijk Oosten* 7 (1955) pp. 29-37, 212-225; 8 (1956) pp. 163-176. — *Die Bibliographie des russischen Liturgisten A.A. Dmitrievsky*, dans *Or. Chr. Per.* 26 (1960) pp. 108-140.

(2) Богословские Труды 4 (1968): B. I. SOVÉ, *Le Goar russe et son école*, pp. 39-84; N. D. USPENSKY, *Souvenirs personnels concernant A. A. Dmitrievsky*, pp. 85-90; P. V. URZHUMTZEV, *Ecole du « Goar russe » à l'Académie Théologique de Leningrad*, pp. 91-94; L. MAKHNO, *Liste des œuvres du professeur Dmitrievsky par ordre de leur publication*, pp. 95-108.

Dmitrievsky put profiter du fond des manuscrits du monastère Solovetzky qui venait d'être transféré à Kazan; il travailla aussi quatre mois dans les riches collections de Moscou. Cette thèse attira sur notre jeune étudiant l'attention de spécialistes, comme Odintzev, et lui fit obtenir un prix de 165 roubles du Métropolite de Moscou.

Ayant à peine fini les études à l'Académie de Kazan en 1882, il devint professeur d'Homilétique et de Liturgie, d'abord au Séminaire et, presqu'aussitôt après, à l'Académie de Samara. L'année suivante il défendit sa thèse magistrale, toujours sous la direction de Krasnosel'tzev, sur le même thème de la liturgie russe au XVI[e] siècle; elle était publiée à Kazan en 1884. Il avait étudié pour ce travail plus de 200 mss slaves de provenance russe, 30 mss slaves d'autres traditions et 70 mss grecs. Il obtint ainsi le titre de « maître en Théologie ».

De 1884 à 1907 Dmitrievsky occupe la chaire de Liturgie et Archéologie Chrétienne à l'Académie Ecclésiastique de Kiev. Rien n'échappe à l'intérêt du jeune professeur: l'architecture, l'iconographie, les vêtements liturgiques, l'hymnographie seront des matières expliquées à côté de la liturgie générale et de l'histoire du Typicon. Ce dernier sera cependant son préféré. « Les problèmes historiques du Typicon continuent à intéresser Dmitrievsky et à marquer son chemin dans la recherche », dit Sové de cette époque de sa vie. Ses publications furent nombreuses ces années-là: 5 articles en 1884, 17 en 1885, 6 en 1886, 8 en 1887, 4 en 1888, 9 en 1889; un minimum de 3 ou 4 articles (ou livres) par an allant jusqu'à 11 en 1911, 13 en 1912 et 14 en 1913. Ses articles sont longs, distribués souvent en plusieurs numéros successifs de la même revue. Il n'est jamais conciliant ni surtout conformiste. Pour lui les préjugés et les pseudo-traditions liturgiques sont à dénicher et à mettre en évidence, non pas par une polémique rhétorique, mais par l'étude ample et documentée des sources liturgiques, dont les bibliothèques de Russie abondent. Il s'agit de faire connaître l'histoire et l'évolution des textes et des rites que l'imprimerie a un peu au hazard fixés et figés pour toujours. Il va sans dire que le travail de Dmitrievsky, malgré le prestige dont il jouissait et les amitiés qu'il avait acquises, sera obstinément contrarié par un intégrisme « compréhensible »; cela explique en partie pourquoi l'œuvre de notre liturgiste est restée inachevée.

Ayant fait une première expérience de travail dans les bibliothèques de l'Athos pendant l'été 1886, il eut la possibilité de la recommencer l'année suivante ayant été libéré de ses cours. Ce fut la grande campagne de juillet 1887-septembre 1888; toutes les bibliothèques qu'il pense contenir des trésors, furent explorées par lui dans la mesure de ses possibilités de temps et de forces (il travaille jusqu'à treize heures par jour): Odesse (la collection *Grigorovich* dans l'Université de Novorosisk), Constantinople (la collection du *Saint-Sépulcre*), plus de deux mois à l'Athos (13 euchologes, 38 *typica* et plus de cent autres documents), Chalki, Jérusalem (la bibliothèque patriarcale, la collection *Kapustin*, le monastère de la *Sainte-Croix*); au début du Carême il était au Sinaï où il resta jusqu'à la fin de juin: il y étudia 55 euchologes, allant du VIIIe au XVIIe s. Il revint par le Caire (bibl. patriarcale et musée d'antiquités chrétiennes), et employa le reste du temps à Athènes. Il renonça pour cette fois-ci au voyage en Italie. Résultats de ce premier voyage sont la lecture et description de 410 mss grecs, 60 slaves et 42 fragments grecs: 114 euchologes (décrits 77), 72 *typica* sabbaïtes, 5 slaves, 15 *horologia*, 19 évangéliaires, etc.

Dmitrievsky n'était pas le premier à chercher des manuscrits: Porfirii Uspensky et Antonin Kapustin l'avaient précédé; mais ces pionniers n'avaient pas eu de plan de travail; Mansvetov et Krasnoseľtzev avaient précédé Dmitrievsky dans l'étude historique de la liturgie, mais ils n'étaient pas des chercheurs de fonds de bibliothèque. Dmitrievsky à partir de ce premier voyage, en réunissant le don du chercheur à celui du théoricien, traça un plan de travail et se proposa une méthode rigoureuse qu'il fait connaître dans l'introduction du Ier volume de l'*Opisanie* (1):

> « décrire et étudier autant que possible en entier et en détail ces manuscrits grecs qui se rapportent d'une façon ou d'une autre au *Typicon* et qui nous éclairent sur le passé et sur le présent de ce livre, en prêtant une attention spéciale aux manuscrits qui regardent son histoire à une époque plus ancienne, quand le *Typicon* était encore en élaboration, comme code de règles liturgiques, et le texte du *Typicon*, comme nous l'entendons à présent, n'existait pas encore ».

(1) *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока*, Т. I (*Типика*, часть 1ая) Киев 1895; Т. II (*Евхологиа)* Киев 1901; Т. III (первая половина) (*Типика*, часть 2ая) Петроград 1917.

Ensuite il se proposait de soumettre à une sérieuse critique toutes les éditions précédentes de manuscrits, afin de se rendre compte personnellement de la valeur de ces éditions. Dans ses archives, comme nous verrons plus loin, se trouvent encore inédits des matériaux concernant l'édition de l'Euchologe de Goar.

Après le *Typicon*, qui avait était son point de départ, à cause peut-être du magnifique travail de Mansvetov que Dmitrievsky jeune avait assez durement critiqué [1], l'Euchologe sera le second pôle d'attraction de notre auteur. Il lui avait même donné la priorité dans un rapport de voyage, qui était en même temps un projet de travail, présenté au conseil de l'Académie Ecclésiastique de Kiev. Son plan initial comprenait un ouvrage en quatre parties:

I. Euchologe grec.
II. Euchologe slave.
III. Typicon grec.
IV. Autres livres liturgiques.

Ce projet, approuvé par l'Académie, ne sera réalisé qu'en partie, et encore dans un ordre différent. C'est l'*Opisanie* [2]:

I. Typicon cathédral et studite.
II. Euchologe grec.
III. Typicon sabbaïte.

Dans ses archives nous avons trouvé des matériaux inédits pour les autres volumes prévus. Un autre liturgiste russe, Karabinov, suivra le chemin de Dmitrievsky en publiant d'importants travaux sur les livres hymnographiques: *Triôdion*, etc.

Le titre de « docteur en Histoire Ecclésiastique » en 1896, Dmitrievsky l'obtiendra avec la présentation du Ier volume de l'*Opisanie* en guise de dissertation.

L'édition de l'œuvre, malgré le capital de 3500 roubles, accordé par le Saint-Synode, sera très lente. Dmitrievsky continua entretemps ses publications monographiques, parfois d'une très grande importance. Il poursuivit ses voyages d'étude des bibliothèques: Jérusalem et l'Athos en 1889; l'Athos, Thessalonique, Athènes, Smyrne, Patmos et l'Italie en 1891; Constantinople, Athènes,

[1] Cf. bibliographie L. Makhno, (cf. note 2, p. 61), p. 96, n. 27.
[2] Cf. note 1, page 63.

l'Athos, Naples, Rome (fonds *Barberini*), Grottaferrata, Florence, Turin, Milan, Venise et Vienne en 1893. En 1894 il travailla dans les bibliothèques de Moscou; à Constantinople, Athènes, Rome, Paris et Dresde (où il retrouva le fameux *codex 104*) en 1896; à Trébizonde en 1897. En 1898 il visita la plupart des bibliothèques d'Orient, vérifiant les épreuves du 2e volume de l'*Opisanie* (Euchologe) sur les originaux. L'Athos de nouveau en 1903 et 1910. La Sainte Montagne sera pour Dmitrievsky un paradis et un calvaire en même temps; beaucoup de bibliothèques resteront fermées devant lui: il s'en plaindra amèrement dans ses rapports de voyage.

Mais il ne se limitera pas à la seule liturgie; ses voyages seront pour lui une perpétuelle tentation d'écrire sur d'autres sujets, intéressants sans doute, mais qui lui enlevaient un temps précieux, au grand désespoir de son maître Krasnosel'tzev qui lui manifesta souvent son inquiétude pour le sort de l'édition de l'*Opisanie.*

En 1907, après 23 ans d'enseignement, il prendra sa retraite à l'Académie Ecclésiastique de Kiev quand il venait à peine d'être nommé « professeur ordinaire »; il donnera comme motif son désir de se transférer à Saint-Pétersbourg au service de la « Société de la Palestine », mais nous savons qu'il ne se sentait plus à son aise à Kiev. Il y laissa cependant une école liturgique bien établie.

A partir de 1907 il est donc dans la capitale comme secrétaire de cette « Société de la Palestine ». Tout au long de ses voyages en Orient il avait eu à cœur cette institution qui favorisait les pélerinages russes en Terre Sainte. Maintenant il va lui consacrer le meilleur de ses énergies, sans oublier cependant la liturgie. Il essaya même de retourner à l'enseignement, à l'Académie de Kiev d'abord, à celle de Saint-Pétersbourg ensuite, mais sans succès (1). Il restera cependant membre honoraire de l'Académie de Kiev, et il le deviendra de celle de Kazan en 1912 et de celles de Saint-Pétersbourg et de Moscou en 1914.

Depuis 1903 membre de l'Académie des Sciences, sa collaboration sera sollicitée par bien d'autres organisations et sociétés scientifiques. Il était encore en 1923 membre actif de la commission slave de l'Académie des Sciences de l'URSS. A cette époque,

(1) A son admission à l'Académie de Saint-Pétersbourg s'opposeront parmi d'autres, les professeurs Karabinov et Orlov; l'édition critique de la Liturgie de S. Basile de ce dernier avait été jugée avec sévérité par Dmitrievsky.

il préparait pour cette commission la réédition du *Glossarium graecitatis* de Du Cange, et chargé d'écrire la biographie de Goar, il pouvait utiliser la correspondance de celui-ci avec Allatius, conservée au musée de cette Académie. En 1924 et 1926 il y tint aussi des conférences sur cet auteur, qui l'avait depuis toujours intéressé. D'autres conférences au sujet du *Livre des Cérémonies* de Constantin Porphyrogénète eurent lieu en 1926 et 1927.

Depuis 1923 Dmitrievsky avait reprit l'enseignement de la liturgie dans les Cours de Théologie, seule école orthodoxe existant alors, qui devenaient en 1925 les Cours Supérieurs de Théologie, avec droit de conférer des titres académiques. Dmitrievsky y enseigna jusqu'à 1928. La direction des thèses continua à être une occupation dans laquelle notre liturgiste mettait tout son cœur et aussi son temps et ses notes (1).

En 1927 les Cours Supérieurs de Théologie voulurent célébrer solennellement la 45e année d'enseignement de Dmitrievsky, malgré sa répugnance pour telle célébration. Il proposait d'attendre la 50e année, en promettant pour cette occasion le travail critique, depuis si longtemps en préparation, sur l'Euchologe de Goar, travail qui l'occupera jusqu'à la mort, le 10 août 1929. Il repose dans le cimetière de la Lavra Alexandre Nevsky près de l'Académie Ecclésiastique de Leningrad.

Il ne nous est pas possible de nous étendre ici sur les écoles de liturgie de Kiev et de Leningrad, fondées par Dmitrievsky et encore vivantes aujourd'hui. Le but de cet article était de parler d'un autre testament de notre auteur, celui de ses archives.

Où sont restés ses nombreux travaux laissés sur le chantier ou inédits? On croit savoir qu'un certain nombre de ses papiers a été détruit par mégarde peu après sa mort. Une grande partie, la plus grande, pensons-nous, a été sauvée. Elle se trouve au Département des Manuscrits de la Bibliothèque Publique de Leningrad, à côté, suprême honneur pour notre liturgiste, des précieux manuscrits grecs et slaves qu'il étudia.

Pendant le printemps de 1971 il nous a été possible d'examiner pendant trois semaines ces archives. En remerciant le Diocèse de Leningrad de l'hospitalité offerte, les membres de l'Académie Ecclésiastique pour l'aide et l'encouragement reçus et aussi le

(1) Cf. l'article d'un disciple de Dmitrievsky, le professeur N. D. Uspensky, note 2, p. 61.

personnel du Département des Manuscrits pour toutes les facilités qu'il nous a procurées, nous voulons présenter ici les résultats de nos recherches.

Le *Fond Dmitrievsky* (Фонд Дмитриевского ou Архив Дмитриевского), ou encore le *Fond nº 253*, se trouve aujourd'hui dans l'Отдел Рукописей de la Bibliothèque Publique d'Etat (ГПБ) имени Салтыкова-Щедрина de Leningrad. Il comprend 953 dossiers ou «unités» (единицы хранения) de grandeur inégale: 21.989 feuilles en tout. Sa classification et catalogisation sont l'œuvre de Madame V. F. Petrovna; le catalogue porte la date de 1970 et le sigle оп 797 a.

Tous les dossiers des archives de Dmitrievsky sont groupés en huit sections:

I. Matériaux pour la biographie de Dmitrievsky (28 dossiers).
II. Matériaux sur son activité professionnelle (78 doss.).
III. Travaux et cours de Dmitrievsky:
  1. Travaux de Liturgie et d'Histoire de l'Eglise (27 doss.).
  2. Travaux de Paléographie (31 doss.).
  3. Travaux sur l'Histoire de la «Société de la Palestine» (6 doss.).
  4. Biographies (de 8 à 15 doss.).
  5. Opinions, recensions, etc. (10 doss.).
  6. Cours de Liturgie et d'Histoire de l'Eglise (8 doss.).
IV. Matériaux pour des travaux divers (plus de 90 doss.).
V. Correspondance:
  1. Lettres de Dmitrievsky (16 doss.).
  2. Lettres à Dmitrievsky de correspondants russes (plus de 75 doss.), occidentaux (19) et grecs (20); lettres officielles (12).
VI. Illustrations (8 doss.).
VII. Matériaux de Madame Dmitrievsky (14 doss.).
VIII. Matériaux d'autres provenances (158 doss.).

Dans l'impossibilité d'examiner tous ces dossiers, nous avons opté pour ceux qui rentraient dans la principale activité de Dmitrievsky: la recherche historique dans le champ de la liturgie. Et dans ce domaine nous avons encore concentré notre attention sur les titres du catalogue qui nous semblaient les plus promettants, ceux qui auraient pu être des œuvres inédites importantes. A part le

projet du IVe volume de l'*Opisanie*, dont nous parlerons plus loin, et l'étude sur Goar, nous n'avons pas eu de grandes révélations. Nous n'avons pas découvert non plus les traces qui nous auraient mis sur la piste de travaux importants se trouvant dans les papiers disparus après sa mort. Nous préférons penser qu'il ne s'agissait pas de papiers vraiment importants. Ce qui nous est conservé de l'œuvre de Dmitrievsky est déjà énorme. Si on songe à toutes les activités secondaires que notre professeur a dû prendre sur soi outre l'enseignement, (une grande partie des archives est consacrée à la « Société de la Palestine »: rapports, inventaires, lettres, etc.), on est obligé d'admettre que sa production scientifique remplit largement les possibilités humaines d'un très grand travailleur.

Voici donc à l'intention des liturgistes un catalogue partiel de ces dossiers. Nous espérons par là susciter l'intérêt pour ces archives et provoquer ainsi des études plus complètes qui révèleraient des richesses restées cachées à notre trop rapide exploration.

CATALOGUE DES MANUSCRITS DE A. A. DMITRIEVSKY

I. - МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

единицы хранения 1-28.

II. - МАТЕРИАЛЫ СЛУЖЕБНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

e.x. 29-107.

III. - РАБОТЫ И ЛЕКЦИИ А. А. ДМИТРИЕВСКОГО

1. Работы по Литургике и Истории Церкви (Стр. 17 каталога Петровной):

e.x. 108: Библиографический список его трудов печатных и находящихся в рукописях. Машинопись. 64 листа [1].

[1] Cf. van Aalst, *Die Bibliographie des russischen Liturgisten A. A. Dmitrievskij*, dans *Or. Chr. Per.* 26 (1960) 108-140; Л. Махно, *Список трудов проф. Алексея Афанасьевича Дмитриевского в порядке их публикации*, dans *Богословские Труды* 4 (1968) pp. 95-107: 217 travaux entre 1878 et 1917; deux travaux de 1926 et 1928; 44 recensions de thèses entre 1886 et 1907.

e.x. 110: О молитвах на разные случаи. Тексты молитв и замечания А. А. Дмитриевского. 1880. 328 листов (1).

e.x. 111: Продолжение н. 110. 322 л.

e.x. 117: Служба Страстной Недели. Без начала. 1912. 12 л.

e.x. 118: Таинство елеосвящения. 1917.

e.x. 120: Служба спасительных страстей Господа Нашего И. Х. 1924. 92 л.

e.x. 121: Положения (2) о ликвидации разногласий ученых по основным вопросам богословия. 1924. 3 л.

e.x. 123: Афонский чин всенощного бдения и краткое замечание о суточных службах. 8 л.

e.x. 124: Всенощное бдение, агрипния, его происхождение и история. 43 л. (2).

e.x. 126: Чин мироварения. 2 л.

e.x. 127: Значение священства в Церкви. 5 л.

e.x. 129: Об исправлении книг при Патриархе Никоне и последующих патриархах. 40 л.

e.x. 131: Ритуальная драма в России. 9 л.

e.x. 133: Торжество Православия на Православном Востоке в первую неделю Великого Поста. 3 л.

e.x. 134: Чины посвящения в сан епископа, пресвитера и диакона. 38 л.

2. Археографические работы (Стр. 19 каталога):

e.x. 135: Заметки А. А. Д. (3) о богослужебных книгах: триоди постной и цветной, типиконе, требнике, служебнике и др. 1883. 67 л.

e.x. 136: Описание рукописей и книг поступивших в церковно-археологический музей при Киевской Дух. Академии из греческой Нежинской Михаило-архангельской церкви (*Труды Киевской Духовной Академии*). 80 л.

(1) Certains travaux manuscrits de Dmitrievsky sont datés; ceci permet au chercheur de s'orienter vers les travaux qui après 1917 n'ont pas pu être publiés; beaucoup de ces travaux sont d'un grand intérêt.

(2) Cf. la thèse doctorale présentée à l'Académie Ecclésiastique de Leningrad en 1949 par un disciple de Dmitrievsky: Н. Д. Успенский, *Чин всенощного бдения в Греческой и Русской Церкви* (902 + LXXXII feuilles dactylographiées).

e.x. 137: Описание рукописей библиотек Барберини, Аг. Тафос Константинополя, Мег. Лавры, Хиландари, Публичной Библ. С.-Петербурга, Музея Оренбургской Археографической Ученой Комиссии и др. Материалы к ОПИСАНИЮ литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока и южно-славянского Евхология. 1891. 374 л. (1).

e.x. 138: Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока. Том III - часть 2ая. Том IV. Указатель содержания. 1890. 8 л. (2).

e.x. 139: Древнейшие патриаршие типиконы Иерусалимский и Константинопольский. Отрывок работы. 1900. 13 л. (3).

e.x. 141-142: Историко-археологические и критические этюды к обряднику в издании Рейске. 1915. 110 и 52 л. (4).

e.x. 143: Типиконы XII в. Исследование. 1917. 113 л. (5).

e.x. 144: Типикон. Предисловие. 1917. 6 л.

e.x. 145: Указатели (2) к Типику. 1917. 33 л.

e.x. 151: Замечательная рукопись Астраханского Государственного Университета (Летопись в кратце). 50 л.

e.x. 152: О церковном уставе или типике. 27 л.

e.x. 154: Студийский устав. 8 л.

e.x. 155: Устав Константина Порфирородного. Исследование текста. 82 л. (6).

(1) Le Ier volume de l'*Opisanie* est de 1895, le IIe de 1901 et le IIIe incomplet de 1917 (cf. note 1, page 59); des difficultés de tout genre (cf. l'introduction au IIIe volume) ont retardé outre mesure l'édition. Les circonstances politiques à partir de 1917 ont empêché la parution de la dernière partie de cet ouvrage. Dans les 374 feuilles de ce dossier nº 137 nous avons les matériaux pour un IVe volume et peut-être aussi pour la continuation du IIIe. Nous reviendrons plus loin avec plus de détails sur ces deux volumes.

(2) Un index du IVe volume et en partie du IIIe.

(3) Publié entre 1900 et 1901 dans les *Trudy* de l'Académie Ecclésiastique de Kiev; puis comme livre à part, Kiev 1907.

(4) Il s'agit de J. J. REISKE, *Constantini Porphyrogeniti: De caeremoniis aulae byzantinae*, dans le *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1829; cf. A. VOGT, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, Paris 1935, 1939.

(5) Matériaux pour la continuation du IIIe volume de l'*Opisanie*; trois cahiers déjà composés et en partie corrigés par Dmitrievsky, jamais parus (pp. 769-828); voir plus loin.

(6) Cf. supra note 4.

e.x. 156: Яков Гоар и его Евхологий 1647. 214 л. (1).

e.x. 157: Конспекты и выписки из Я. Гоара и других источников по вопросам Литургики (Материалы к работе « Гоар и его Евхологий 1647 »). 173 л.

e.x. 158: Черновые заметки и выписки из « Евхология » Я. Гоара.

e.x. 159: « О Гоаре ». Описание рукописей Я. Гоара сделанное неустановленным лицом. Материалы к работе А. А. Дмитриевского « Я. Гоар и его Евхологий 1647 г. ». 14 л.

e.x. 160: Гоар Яков. Письма его к Льву Аллати и другим лицам: 1646-1648 (Материалы к работе « Я. Гоар . . . »). 22 л.

e.x. 161: « Из примечаний Гоара ». Работа неустановленного лица (Материалы к работе « Я. Гоара . . . »). 13 л.

e.x. 162: Критико-библиографическое обозрение книги Гоара *Евхологион* составленное неустановленным лицом (Материалы . . .). 59 л.

e.x. 163: Надписи и описание миниатюр армянского евангелия хранящегося в Астрахане. Сделанное неустановленным лицом для работы А. А. Дмитриевского. 12 л.

e.x. 164: Список книг имеющихся в Библиотеке Московской Типографии составленный неустановленным лицом. 50 л.

e.x. 165: Список книг исторического содержания изданных в 1832-1901 гг. 15 л.

3. Работы по истории Палестинского Общества (Стр. 23 каталога):

e.x. 166-171.

4. Биографии членов Палестинского Общества, церковных деятелей и других лиц (Стр. 24 каталога):

e.x. 172: Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам лавры (*Руководство для Сельских Пастырей*, 1889). 73 л.

e.x. 173: Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории . . . 1898. 32 л.

e.x. 174: « Автобиография » архим. Антонина Капустина. Выписки из его дневников . . . 1900. 391 л.

(1) J. Goar, *Euchologion seu Rituale Graecorum*, Paris 1647, Venise 1730 (rééd. Graz 1960).

e.x. 179: Наши коллекционеры рукописей и старопечатных книг: проф. В. И. Григорович, епископ Порфирий Успенский и архим. Антонин Капустин. Статья. 1903. 19 л.

5. Отзывы, рецензии (Стр. 26 каталога):

e.x. 187: Тайная исповедь в исследовании проф. А. И. Алмазова (*Труды Киевской Духовной Академии*, 1897. 11-12). 32 л.

e.x. 192: Ответ его Н. Ф. Красносельцеву в связи с критикой последним работ А. А. Дмитриевского. 10 л.

e.x. 194: Отзыв о сочинении Н. Д. Успенского на тему « Происхождение чина агрипнии или всенощного бдения и его составные части ». 6 л. (1).

6. Лекции по Литургике и Истории Церкви (Стр. 28 каталога):

e.x. 196: « Наука о православном богослужении ». Лекции по Литургике ... в Киевской Дух. Академии. Автографы и записки слушателей. 1880-1883. 447 л.

e.x. 197: « Наука о православном богослужении ». Лекции. Автограф. 1885 ... 59 л.

e.x. 198: История России в период XV-XIX вв. вообще и Раскола в частности. Конспект лекций для студентов Астраханского Университета. Автограф. 4 л.

e.x. 199: Положения. Предварительные оговорки а) о методологии, б) pro domo sua. План лекций о «Церковном разуме ». Автограф. 28-XI-1924. 1 лист.

e.x. 200: « Наука о православном богослужении ». Лекции по Литургике прочитанные им на Высших Богословских Курсах в Ленинграде. XI,XII-1926. 66 л.

e.x. 201: « Наука о православном богослужении ». Лекции вып. 1, 5, 14, 15. 71 л.

e.x. 202: Глава из лекций. Вып. 15. 24 л.

e.x. 203: Литургия. Проскомидия. Полунощница и утреня. Чин поставления иконома или келаря. Другие записки и выписки. Материалы к лекциам « Наука о православном богослужении ». 1880-1920. 154 л.

(1) Cf. supra, note 2 page 69.

IV. - МАТЕРИАЛЫ К РАБОТАМ А. А. ДМИТРИЕВСКОГО (1.2)

3. Списки славянских и греческих рукописей различных библиотек сделанные А. А. Дмитриевским и другими лицами (Стр. 32 каталога):

e.x. 227-257: (документы исторического и полемического характера).

e.x. 258: Ὁ πίναξ τῶν δεσποτικῶν ἑορτῶν καὶ ἑτέρων ἁγίων. 9 л. (См. Гранстрем, *Два неопубликованных средновековых каталога,* в *Эллинистич. Восток, Византия и Иран,* Москва 1967, стр. 88-96).

e.x. 269: Κανωνάριον σὺν Θεῷ ἀρχόμενον ἀπὸ τοῦ Ἁ. Πάσχα μέχρι τοῦ Ἁ. Σαββάτου, καὶ ἀπὸ μηνὸς IX μέχρι μ. VIII Выписки из *Син. 150.* 8 л.

e.x. 273: *Описание* II, стр. 602-615.

e.x. 277: Выписки из Синаксария *Сабб. 156,* XI в. (См. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἱερ.Βιβλ.* II, 244-251).

e.x. 279: *Олисание* I, 172-221. (См. выше н. 269).

e.x. 281: Описание и тексты литургических рукописей библиотек Публичн. Бибп. в Петрограде, Дрезденской, А. Тафос Константинополя, Нац. Библ. Парижа, Венской и других. Материалы к работам по описанию литургических рукописей и южно-славянского Евхология. 1895-1920. 413 л.

e.x. 282: Разрозненные выписки из древних рукописей. 1870. 13 л.

e.x. 283: Синаксарь на июнь-август. Выписано из рукописи неопределенной. 23 л.

e.x. 287: Литургии Василия Вел. и Иоанна Златоуста. Текст литургий сличенный по трем печатным изданиям. На греческом явыке. 28 л.

e.x. 288: Литургия апостола Иакова. На греческом языке. Разрозненные выписки из рукописей. 40 л.

e.x. 292: Διάταξις ἑσπερινοῦ καθημερινοῦ. Выписки из неопределенной рукописи. 3 л.

e.x. 294: Περὶ τῆς τεσσαρακοστῆς τῶν ἁγίων ἀποστόλων. 15 л. Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου τοῦ στουδίτου περὶ τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος. Выписки из рукописи. 3 л.

V. - ПЕРЕПИСКА

1. Письма А. А. Дмитриевского:

e.x. 308: Письмо И. А. Карабинову. Отсылка рукописи типика. 1926 (1).
e.x. 315: Просьба о ходатайстве перед Синодом о суде на издание его трудов (2).
e.x. 323: Отзыв о работе С. Д. Шереметьева « Воспоминания о службах в нашей домовой церкви ». 1916.

2. Письма Дмитриевскому от разных лиц (по альфавиту) (Стр. 49 каталога):

e.x. 327-699: Русских писателей.

e.x. 700: Письмо P. Baillet (Solesmes). 1904-6. (Стр. 95 каталога).
e.x. 701: » P. Delehaye (Bollandistes). 1902.
e.x. 707: » P. Grumel. 1929.
e.x. 710: » P. De Meester Placide. 1929.
e.x. 711: » Card. Mercati (Bibl. Vaticana). 1925.
e.x. 715: » P. Salaville. 1928.
e.x. 719-738: Греческих деятелей (Стр. 97 катал.).
e.x. 739-751: Письма от учреждений и организаций (Стр. 100 каталога).

VI. - ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ
(Стр. 102 каталога).

e.x. 752-759: Рисунки и карикатуры.

VII. - МАТЕРИАЛЫ Д. И. ДМИТРИЕВСКОЙ
(Стр. 103 катал.).

e.x. 760-773.

(1) Il serait intéressant de vérifier s'il s'agit d'un manuscrit de Dmitrievsky destiné à la publication ou plutôt d'un certain codex.

(2) A mettre en rapport avec l'introduction du III[e] volume de l'*Opisanie*.

VIII. - МАТЕРИАЛЫ ДРУГИХ ЛИЦ

1. Биографические материалы, материалы служебной деятельности, воспоминания и прочее (Стр. 105 каталога):

e.x. 805: Е. Динарева: Служебник и его значение для священника и для христианина, Ленинград. С автографом-дарственной надписью 1928. 24 л.
e.x. 811: Исторический обзор литургии. Работа неустановленного лица. 46 л.
e.x. 815: Краткие указания о порядке церковного богослужения. 19 л.
e.x. 834: Люфт: Литургика. Введение. С исправлениями Дмитриевского. 32 л.
e.x. 839: Морозова: Книга Служебник. Ее история и значение в ряду церковных богослужебных книг. 11 л.
e.x. 840: Нарбеков: Отзыв о книге доцента Киевск. Дук. Акад. А. А. Дмитриевского: *Описание* ... I. 24 л.
e.x. 873: Рецензия на *Описание* ... II. Неустановленного лица.
e.x. 891: Алексей монах Лавры на Афоне ... (1901) о розысках рукописного Типикона производившихся по просьбе А. А. Дмитриевского. 1 л.

LES VOLUMES III ET IV DE L'« OPISANIE »

Tous ceux qui s'intéressent à la liturgie byzantine ont bien présent à l'esprit cet important ouvrage, qui, malgré les imperfections (dues sans doute à l'immensité de l'entreprise et à la limitation des moyens), est encore aujourd'hui un instrument de travail indispensable; on ne trouve pas exagérée l'appellation de « Goar russe » qu'à son auteur attribuent ses compatriotes.

Depuis l'année 1890, selon le dossier n. 138, le plan de l'ouvrage était complet (1). Outre les volumes parus, l'œuvre aurait dû avoir un IVe et même un Ve volume, faisant suite tous deux au volume II. Encore en 1924, selon B. I. Sové (2), Dmitrievsky aurait tenté d'intéresser la rédaction de la revue *Byzantion* à l'édition de ces

(1) Cf. supra pp. 64 et 70.
(2) Art. cité p. 59.

volumes inédits, mais hélas ils finiront ensevelis comme manuscrits avec le reste de ses archives.

Le fait que Dmitrievsky donne la préférence au *Typicon*, lui consacrant les volumes I et III et laissant l'Euchologe pour un second temps, pourrait s'expliquer simplement: ses études aussi ont commencé par le *Typicon*. On pourrait trouver d'autres raisons, comme nous avons déjà suggéré ailleurs, mais cela nous semble peu important pour le moment. Le fait est que le Ier volume de l'*Opisanie*, le *Typicon*, lui a servi de thèse doctorale.

Voici une description sommaire des volumes I et III de l'*Opisanie* (1):

Le Ier volume débute avec le *Typicon de Sainte-Sophie* (*Patmos 266* et deux autres fragments). Suivent des *typica* monastiques de type *pré-studite* et *studite*; les cent dernières pages sont consacrées à la tradition studite de l'Italie Méridionale.

Le IIIe volume est aujourd'hui divisé en trois parties: la première est consacrée aux différentes rédactions du *Typicon* du monastère de S. Sabbas (2), la deuxième à celles (aussi sabbaïtes) des monastères de l'Athos, la troisième (que Dmitrievsky appelle « complémentaire ») est un retour au premier document du Ier volume: un codex plus récent et plus complet du *Typicon de Sainte–Sophie* (3). Trois pages seulement consacrées à ce document ont pu être éditées; une interruption brusque met fin à l'œuvre avec le cahier 48, à la page 768. Dans le dossier n. 143 nous avons trouvé les cahiers 49, 50 et 51 (pages 769-828), ensemble avec un second exemplaire du cahier 48.

Du cahier 49 on conserve deux exemplaires, l'un corrigé de la main de Dmitrievsky, l'autre non corrigé. Ils portent le cachet daté de la Typographie Kirschbaum: 4 mai 1917. Le texte contenu

(1) Voir aussi art. cité de Sové, p. 54-59.

(2) La tradition studite introduite à Constantinople chez les moines par Théodore Studite après la crise iconoclaste, provient elle aussi du monastère de S. Sabbas, mais on préfère réserver l'appellation de *sabbaïte* (par opposition à *studite*) à la tradition postérieure (concrétisée dans le *Typicon* écrit), et qui vers le XIIIe s. remplacera en Occident le *Typicon* studite.

(3) C'est le *Hagios Stavros 40*, publié depuis lors par J. Mateos: *Le Typicon de la Grande Eglise*, dans *Or. Chr. Analecta* 165, 166, Rome 1962, 1963.

dans ce cahier va du 2 septembre au 25 octobre du *Typicon* (cfr. MATEOS, I, 76).

Le cahier 50 (en deux exemplaires aussi, dont un seul corrigé) porte la date du 12 mai. Le texte va du 25 octobre au dimanche après Noël (MATEOS, I, 160).

Le cahier 51 (un seul exemplaire non corrigé) porte la date du 29 mai. Le texte va jusqu'au 2 février (MATEOS, I, 220).

Dans ce même dossier n. 143 on conserve de la main de Dmitrievsky la copie entière des 246 ff. de ce codex *H. Stavros 40*. Nous ne sommes pas sûrs cependant que ce soit le texte intégral, car il nous a semblé que les notices hagiographiques du Synaxaire avaient été omises. Il lui manquent aussi les parties correspondantes aux 30 et 31 août et au début du Carême, mais ceci est un défaut du codex (1).

Les derniers sept feuillets de ce dossier contiennent des notes sur les trois messes byzantines selon différents codex et aussi quelque notice sur le *Typicon* de Jean Tzimiscès.

L'index du IIIe volume, conservé dans le dossier n. 138, ne correspond pas complètement à l'index du IIIe volume imprimé. Tout d'abord, aux trois parties qui dans notre volume sont *première*, *deuxième* et *troisième* correspondent dans le projet la *troisième*, *quatrième* et *cinquième* parties (dans l'intention sans doute de montrer leur rapport avec les deux parties du Ier volume).

Le nombre de documents est aussi différent: 117 dans le projet, 135 dans l'edition pour la 1ère partie, répartis en trois groupes dans le projet (rédaction de Jérusalem, du Sinaï et de Trébizonde), en six dans l'édition. La 2e partie aurait dû comprendre, selon le projet, 17 documents, elle en a 20 dans l'édition. La 3e partie au contraire aurait dû comprendre deux documents: le *Dresde 104* qui est un *praxapostolos* de Sainte-Sophie et le *H. Stavros 40*; seules trois pages, comme nous l'avons déjà dit, de ce dernier, rien du premier (2).

Il est étonnant de voir sur la couverture du dossier n. 143, le *H. Stavros 40* daté du XIIe s. On pense qu'il est du Xe s. (3).

(1) Cf. MATEOS, *Le Typicon*..., I, 387, note 4.

(2) De longs passages de ce précieux document (aujourd'hui perdu) ont été publiés par DMITRIEVSKY dans un autre ouvrage: Древнейшие патриаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви, Киев 1907; cf. MATEOS, *Le Typicon*... I, VIII.

(3) Cf. MATEOS, *Le Typicon*... I, IV.

Sur le frontispice du IIIe volume on peut lire « première moitié ». Quelle aurait été la seconde? Peut-être ces deux derniers documents? Certainement, s'ils avaient pu être publiés, ils n'auraient pas pu faire partie du IIIe volume, sans le rendre démesuré. Seul le *H. Stavros 40* a déjà 246 ff.

Une partie du dossier n. 137, les premiers 46 feuilles, aurait pu aussi être destinée à cette hypothétique seconde partie du IIIe volume, le reste des 374 feuilles étant des matériaux sur l'Euchologe et donc destinés au IVe volume. Voici quelques titres de ces premières 46 feuilles:

f. 1: Régime alimentaire du Carême (*Zographou*, XIIe s.).
3: N. 520: Tétraévangile (XIIe s.).
8: N. 92: *Triôdion* (XVe s.).
9: N. 444: *Diataxis* du patriarche Michel.
12: N. 522: Psautier hiérosolymitain.
14: N. 397: *Horologion* (XVe s.).
16: N. 141: *Kanones* de saints (XVIe s.)
etc.

Tous ces textes copiés à la main ne semblent pas à première vue offrir assez de garanties critiques. Comme d'ailleurs la méthode de Dmitrievsky consistait à sauter tout ce qui lui semblait habituel et commun, ses textes, surtout lorsqu'il s'agit de documents secondaires, sont souvent très incomplets. Mais si nous ne pouvons pas réemployer ces textes directement, nous pouvons certainement tirer profit du projet lui-même, car il nous semble toujours actuel. L'étude du *Typicon*, à laquelle Dmitrievsky avait consacré le meilleur de ses forces, ne pouvait pas le satisfaire. Le *Typicon* est le plus récent des livres liturgiques et son rôle principal consiste seulement à être un indicateur des fêtes et mémoires à célébrer, des lectures à faire et des hymnes à chanter à chaque occasion; dans le meilleur des cas on y trouvera les cérémonies et rubriques extraordinaires. Le *Typicon* suppose l'existence et la connaissance de tous les autres livres liturgiques. Par le seul *Typicon* on n'est que très partiellement renseigné sur les parties fixes des offices habituels. L'*Horologion* et le Psautier d'abord, l'*Octoîchos*, le *Triôdion* et les *Mînaia* ensuite, nous renseignent sur la liturgie

des heures bien mieux que le *Typicon* lui-même, qui sans ces livres devient d'ailleurs incompréhensible.

Une étude du *Typicon* suppose donc une étude préalable des autres livres plus anciens. Il pourrait se faire que dans cette première partie du dossier n. 137, nous nous trouvions devant les matériaux recueillis par Dmitrievsky en vue d'une publication d'*horologia*, de psautiers, etc., et cela soit comme une seconde partie du volume III, soit comme un volume indépendant, selon son premier projet présenté à l'Académie de Kiev. C'est vrai, ces matériaux ne sont pas suffisants pour un volume indépendant, mais d'autres matériaux auraient pu se trouver parmi les papiers perdus après sa mort.

La seconde et plus grande partie des documents contenus dans le dossier n. 137 sont, comme nous l'avons déjà dit, des euchologes ou des fragments d'euchologes et d'autres documents en rapport avec celui-ci. Une première vision nous a laissé l'impression qu'il s'agit des mêmes documents indiqués dans l'index des IVe et V^e^ volumes qui se trouve dans le dossier n. 138 (1). Nous allons donc nous limiter à présenter ce dernier en détail, comme modeste contribution idéale à une continuation de l'*Opisanie*.

(1) En 1924 Dmitrievsky présentait un rapport à la rédaction de *Byzantion*, en proposant la publication du IVe et V^e^ volume de l'*Opisanie*. Il y indiquait en gros le contenu de ces volumes: le IVe contenait les documents de l'Euchologe grec conservés en Occident: Paris (Bibl. Nationale), Grottaferrata et Rome (*Barberini*); il précisait que quelques-uns de ces documents étaient ceux cités par Goar; d'autres documents provenaient de l'Orient: de l'Athos (Dionysiou, Ibîrôn), de Constantinople et de Trébizonde. Le Ve volume, disait-il, aurait contenu les documents de l'Euchologe slave de la tradition méridionale provenant de l'Athos (Zographou, Chilandari, H. Pavlou; ces derniers détruits par le feu), du Sinaï, d'Odesse (*Grigorovich*) et de la collection de l'archimandrite Antonin. De la perte des manuscrits de H. Pavlou il parlait déjà au IIIe volume, p. VIII.

INDEX DU IVe VOLUME INÉDIT DE L'« OPISANIE » DE DMITRIEVSKY

(dossier n. 138)

Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного востока

Том IV

Εὐχολόγια. Южно-славянский Евхологий
Часть I (дополнение ко II тому)

1.	XI s.	ms. *Grottaferrata* (Cod. *Bessarion*)	*G.b.I* (28) (1)
2.	»	»	*G.b.II*
3.	»	*Barberini* (Codex secundus)	*III, 48* (79) (2)
4.	»	»	*IV, 13*
5.	XI-XII s.	*Bibl. Nat. Paris* (Cod. *Coislin*)	*330*
6.	XII s.	*Barberini*	*III, 12* (3)
7.	»	»	*III, 64/80* (4)
8.	»	*Bibl. Nat. Paris* (Cod. *Coislin*)	*214*
9.	»	» » »	*392*
10.	»	» » »	*362*
11.	»	*Lavras S. Athanase Athos*	*33B*
12.	»	» » »	*22B*
13.	XII-XIII s.	*Hagiou Taphou Constantinople*	*355*
14.	XIII s.	*Lavras Athos*	*149 Θ*
15.	»	*Bibl. Nat. Paris* (Cod. *Coislin*)	*412*
16.	»	» » »	*410*
17.	»	» » »	*1152*
18.	»	*Bibl. Patriarcale Jérusalem*	*110*
19.	»	« de ma bibliothèque »	
20.	»	« de l'*ordo* de la liturgie du *Typicon* de ma bibliothèque »	
21.	XIV s.	*Grottaferrata* (Cod. *Falasca*)	*G.b. III* (*20*)
22.	»	*Lavras Athos*	*34B*
23.	»	*Bibl. S. Marc Venise*	*547*
24.	XIV-XV s.	*Bibl. Patr. Jérusalem*	*352*
25.	»	*Bibl. Nat. Paris* (Cod. *Coislin*)	*367*
26.	»	« *ordo* du baptême de mon manuscrit »	
27.	a.D. 1400	*Bibl.* « *Peristeriiskaia* » *Trébizonde*	*10*

(1) Cf. n. 137, f. 279

(2) Cf. n. 137, f. 275.

(3) Cf. n. 137, f. 277.

(4) Cf. n. 137, f. 278.

28.	XV s.	*Bibl. Nat. Paris* (Cod. *Coislin*)	*324*
29.	»	» » »	*349*
30.	»	*Bibl. Patr. Jérusalem*	*68*
31.	»	» » »	*205*
32.	»	» » »	*375*
33.	»	» » »	*377*
34.	»	*Bibl. Corsini Rome*	*41 = E.31*
35.	a.D. 1548	*ordo* de la liturgie, *H. Taphos Constantinople*	*134(593)*
36.	XVI s.	*Barberini* (Cod. *Allatius*)	*III.109(416)*
37.	»	»	*III.104*
38.	»	»	*III.25 (35?)*
39.	»	*Bibl. Impériale Vienne*	*286*
40.	a.D. 1516	*Bibl. Nat. Paris* (Fond - illisible)	*393*
41.	XVI s.	» » (Fond *Coislin*)	*326*
41.	XVI s.	» »	*347*
43.	»	» »	*328*
44.	»	» » (Suppl.)	*1084*
45.	XII s.	« rouleau parchemin de ma bibliothèque ».	

SECONDE PARTIE

(Ve volume selon le dossier n. 138)

EUCHOLOGE SLAVE MÉRIDIONAL

1.	XII-XIII s.	ms. *Bibl. Publ. Leningrad (GPB) 102*, Fond 2
2.	XIII s.	*GPB arch. Antonin*
3.	»	»
4.	»	*Sinaï 12*
5.	»	» *5*
6.	XIII-XIV s.	*Chilandari* 5
7.	XIV s.	*Sinaï 16*
8.	»	» *17* + *ustav* (?)
9.	»	*Chilandari 493* (*494?*) + *ustav*
10.	»	*Chilandari 158* (*187*)
11.	»	» *94*(?)
12.	»	*Hagiou Pavlou Athos 47*
13.	XIV-XV s.	*Sinaï 17*
14.	»	*H. Pavlou 149* [1].
15.	»	» *148*
16.	»	» *149* [2]

[1] Cf. dossier n. 137, f. 178.
[2] Cf. dossier n. 137, f. 165.

17.	XV-XVI s.	*H. Pavlou 265* et *119* (1)
18.	»	» *77*
19.	»	» *222*
20.	»	*GPB arch. Antonin* (a.D. 1504)
21.	XV s.	*Université Novorosisk 126*
22.	XVI s.	*Chilandari 98*
23.	»	» *88 (288/222)*
24.	»	» *41 (343/342)*
25.	»	*H. Pavlou*
26.	XVI s.	» *76*
27.	»	*Sinaï 15*
28.	»	» *13*
29.	»	« de ma bibliothèque »: *GPB 19 (1449)*
30.	a.D. 1617	*H. Pavlou 72*
31.	a.D. 1656	*Chilandari 241*
32.	a.D. 1782	» *237 (273)*

CONCLUSION

Nous avons présenté jusqu'ici, de façon bien incomplète, la personne et l'œuvre de Dmitrievsky, cette partie de son œuvre surtout qui reposant dans les archives risquerait, avec grand dommage pour la science liturgique, de rester négligée ou même ignorée.

Nous ne pensons pas qu'on puisse considérer définitivement close l'œuvre de Dmitrievsky. Certes, ses nombreuses publications ont fait faire un pas de géant aux études liturgiques, même si beaucoup de ses articles, et non des moins importants, ont été publiés dans des revues qui ne se trouvent pas dans nos bibliothèques d'Occident et sont par là inconnus. L'œuvre de Dmitrievsky reste cependant une œuvre inachevée: à cause des travaux inédits d'abord, et en raison aussi du programme de travail, trop ambitieux sans doute, que notre liturgiste s'était fixé et qui est resté inaccompli; il le serait resté, même si Dmitrievsky avait disposé de plus de moyens et s'il avait pu jouir de circonstances plus favorables.

Peut-on continuer aujourd'hui l'œuvre interrompue de notre auteur? Nous le pensons. Les travaux finis et inédits, comme par exemple ceux sur l'Euchologe de Goar ou sur le Livre des Cérémonies, ne devraient pas poser de problème insoluble pour arriver à l'imprimerie.

(1) Cf. supra *Chiland. 158*.

Plus difficile se présente l'édition des volumes IV et V de l'*Opisanie*, car elle supposerait une révision des sources, vu que les copies des originaux que Dmitrievsky avait préparées, ne semblent pas immédiatement utilisables. Nous disposons d'ailleurs aujourd'hui de moyens techniques (microfilms, microfiches, etc.) et de facilités de collaboration entre bibliothèques et liturgistes, qui ont fait défaut à Dmitrievsky.

L'édition de ces volumes, si elle était faite, devrait aussi modifier le plan prévu par Dmitrievsky; certains codex ont déjà été publiés, d'autres sont en préparation; des documents inconnus à Dmitrievsky ont été découverts depuis lors, voire des bibliothèques entières qui n'avaient pas attiré son attention, comme celles du Vatican et de Messine, qui se sont avérées d'une grande fécondité pour la liturgie byzantine.

Quant à son programme général, il est aujourd'hui plus valable que jamais: étudier et publier le plus grand nombre possible de livres liturgiques: ceux d'abord qui témoignent de l'histoire de la célébration avant l'apparition du *Typicon* écrit: euchologes, *horologia*, psautiers, livres hymnographiques, etc., puis le *Typicon* lui-même dans toutes ses nombreuses rédactions, dont chacune présente une tradition locale établie dans le tissus inextricable des rapports de dépendance les unes des autres.

On peut même dire que ce programme général de recherche liturgique n'a jamais cessé d'exister; il n'avait pas été inventé par Dmitrievsky, héritier lui-même de Goar et d'autres liturgistes du passé, comme Siméon de la Montagne Noire et Siméon de Thessalonique; et il a continué à exister après Dmitrievsky. C'est un programme d'étude et de travail qui durera tant que l'histoire du rapport liturgique entre Dieu et la communauté restera un mystère, à peine dévoilé, et de façon bien superficielle, par les seuls témoins extérieurs existants: les livres et, surtout, les manuscrits liturgiques.

Le mérite d'Alexis Dmitrievsky se trouve dans l'amour et dans l'énergie avec lesquelles il s'est consacré à cette tâche en ouvrant une route large là où il n'existait qu'un étroit et difficile chemin.

MIGUEL ARRANZ, S.J.

Un piccolo contributo alla biografia del Bessarione

La ' descriptio bonorum ac rerum mobilium ' del monastero ravennate di San Giovanni Evangelista del 9 settembre 1444

I. - Introduzione.

Tra gli aspetti meritevoli di approfondimento nella biografia del Bessarione c'è quello delle numerose commende che egli ebbe dai Papi dopo la sua esaltazione al cardinalato e il suo ritorno definitivo in Italia, nel dicembre 1440.

A tale approfondimento abbiamo contribuito licenziando per la stampa due documenti inediti. Uno, in greco, fu certamente destinato al Bessarione in quanto nuovo abate commendatario del monastero benedettino di S. Giovanni Evangelista di Ravenna (1); un altro, in latino e anteriore al primo di circa un mese e mezzo, venne certamente usato da chi tutelava i suoi interessi di commendatario (2).

Il primo è una lista di circa 70 debiti e di soli 3 crediti che il monastero aveva poco dopo l'attribuzione della sua commenda al Bessarione; è datato del 29 dicembre 1442 (3). Il secondo è della stessa specie di quello che stiamo per pubblicare; è una *Descriptio bonorum mobilium et rerum existentium et repertorum*

(1) *Una lista di creditori e debitori ad uso del Bessarione, commendatario di San Giovanni Evangelista di Ravenna,* in corso di stampa. Il documento è stato ricavato dal codice *Vat. gr. 1902,* ff. 177v-179v.

(2) *Un inventario inedito in rapporto col Bessarione. La ' descriptio bonorum mobilium ' del monastero ravennate di S. Giovanni Evangelista del 16 novembre 1442,* in *Storia e storiografia: studi in onore di Eugenio Duprè Theseider,* Roma 1974 (d'imminente pubblicazione); noi citiamo secondo la numerazione dell'estratto. Il testo originale sta in *Vat. Reg. Lat.* 386, ff. 88r-92v. — Su tale ms. vedi A. Wilmart, *Codices Reginenses Latini,* 2 voll., Città del Vaticano 1937-45, II, pp. 415-421.

(3) Cfr. *Vat. gr. 1902,* f. 179v.

ac repertarum in monasterio sancti Iohannis evangeliste de Ravenna et in eius domibus et habitanciis (1); fu rogata per ordine dell'Arcivescovo di Ravenna, Tommaso de Perondulis, quando si cominciò a temere della morte dell'abate del monastero, Console della Fratta, gravemente ammalato (2); lo scopo di essa era di far da strumento legale nell'affidare i beni mobili del monastero a un ' custode ' — ciò che avvenne dopo la morte dell'abate (3); suo rogatario fu Pietro Rangone da Parma, che, due anni dopo, rogherà la *descriptio* di cui stiamo per occuparci. L'identità della scrittura (tardo-gotica molto accurata) e la presenza del segno manuale o di tabellionato in fondo ai due atti tolgono ogni dubbio che siamo di fronte a due documenti originali, inseriti, posteriormente, con altre carte bessarionee, nel codice miscellaneo vaticano in cui ora sono conservati (4).

Qui non ripeteremo ciò che abbiamo scritto sui problemi paleografici e diplomatici — del resto pochi e poco rilevanti — suscitati dalle nostre due *descriptiones* e da altri due documenti apparentati, conservati nello stesso manoscritto (5). Non ripeteremo neppure le disquisizioni in cui ci siamo arrischiati nelle due pubblicazioni suaccennate allo scopo 1°) di dare un'idea dello stato in cui versava il monastero di S. Giovanni Evangelista di

(1) L'originale, in 8 fogli sciolti, venne interrotto per l'inserzione di fogli estranei al momento della rilegatura del ms., probabilmente; perciò esso si trova nel *Vat. Reg. Lat. 386*, ff. 73r-74v e 81r-86r.

(2) *Vat. Reg. Lat. 386*, f. 88r: *Un inventario inedito*, cit., p. 15.

(3) *Ivi* e f. 92v: *Un inventario inedito*, cit., pp. 23 s. Come ci informa il primo codicillo, in data ignota, ma certo anteriore al 27 febbraio 1443 e forse al 29 dicembre 1442, i beni mobili vennero dati in custodia ad Andrea, priore di San Mama; può darsi però che, prima ancora venissero affidati al canonico de Targhinis, il quale nella lista greca compare a più riprese come amministratore del monastero subito dopo la morte di Console della Fratta (cfr. *Vat. gr. 1902*, ff. 178v.

(4) I due segni di tabellionato — o, meglio, la ripetizione dello stesso segno: una croce che scendendo si prolunga in una grande R in modo da far posto alla .P. nella curva superiore — si trovano precisamente in *Vat. Reg. Lat. 386*, ff. 86r e 92v; gli altri due documenti sono una copia della *descriptio* del 1442 (ff. 75r-79r) e una serie di appunti di mano del Rangone per documentare i diritti del monastero su alcune valli pescose del ferrarese e di altrove, date tempo prima in enfiteusi alla ' schola ' dei pescatori di Ravenna, detta ' Casamatta '.

(5) Vedi, a proposito, *Un inventario inedito*, cit., pp. 2-5.

Ravenna, fondato nel secolo IX ([1]) a fianco della basilica omonima, risalente alla prima metà del secolo V ([2]); 2°) di precisare la data e le circostanze storiche nelle quali la commenda del monastero venne attribuita dal papa Eugenio IV al Bessarione, cardinale di fresca nomina, ricco di meriti ecclesiastico-unionistici, ma povero di beni di fortuna adeguati alla sua nuova dignità ([3]).

Per conseguenza, ci limiteremo ad alcuni rilievi che ci paiono utili a mettere a fuoco la nostra *descriptio*, che viene edita per la prima volta.

* * *

II. – I personaggi.

Nel 1444, anno della compilazione del nostro inventario, la città di Ravenna era ancora un comune aristocratico sotto l'alta autorità dell'arcivescovo locale; ma si trovava in uno stato di decadenza politica ed economica, determinato da vari e vecchi fattori storici, fra cui i patti commerciali gravosi che Venezia aveva imposti a Ravenna fin dal sec. XIII ([4]).

([1]) Con maggior precisione, verso la fine del sec. IX; cfr. il breve saggio con ottime indicazioni di fonti e letteratura compilato da P. F. Kehr, *Italia Pontificia* V (Berolini 1911), pp. 81-83.

([2]) La basilica fu costruita da Galla Placidia per sciogliere un voto o per mostrare la sua gratitudine a S. Giovanni Evangelista, il quale aveva salvato lei, suo figlio Valentiniano III e sua figlia Iusta Grata Honoria in una tempesta scoppiata mentre era in viaggio di ritorno (anno 424) da Costantinopoli in Italia; così racconta Agnello, *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, cc. 27. 42, ed. Holder-Egger in MGH, *Scr. rer. Langob.* (Hannoverae 1878), pp. 291. 306-307. — Il racconto si ritrova in uno scritto giudicato dei secoli XIII-XIV, *Tractatus aedificationis et constructionis ecclesiae s. Iohannis evangelistae de Ravenna*, edito dal Muratori in *Rer. Ital. Scriptores*, I/2 (Milano 1723), pp. 570-71.

([3]) Vedi *Un inventario inedito*, cit., pp. 10.11.

([4]) Su questi fatti comunemente noti, rimandiamo, ad esempio, a P. D. Pasolini, *Delle antiche relazioni fra Venezia e Ravenna*, Firenze 1874; Idem, *Documenti riguardanti le antiche relazioni fra Venezia e Ravenna*, Imola 1881; S. Bernicoli, *Governi di Ravenna e di Romagna dal secolo XII alla fine del secolo XIX*, Ravenna 1898; W. Barbiani, *La dominazione veneta a Ravenna*, Ravenna 1927. — Sarà interessante rilevare che cinque anni dopo la compilazione del nostro inventario, nel 1449, Ravenna passò sotto il dominio diretto di Venezia e vi rimase fino al 1509, quando venne a far parte dello Stato Pontificio.

In secondo luogo, come si deduce dal silenzio dei due documenti da noi già pubblicati e da questo che stiamo pubblicando, morto l'abate Console della Fratta nella seconda metà del novembre 1442, al monastero non venne preposto nessun altro abate benedittino; ciò si deve forse al semplice motivo che la comunità monastica si era estinta del tutto, e l'Ordine non aveva altri soggetti che potessero rinnovarla o rianimarla (1). Comunque, nessun benedittino si presenta tra i personaggi che ricorrono nella nostra *descriptio*. Essi sono sette, in tutto. E franca la spesa dare un'occhiata attenta a ciascuno di loro.

Incominciamo dal Bessarione che, probabilmente, fu il ' primo autore ' del documento, che egli avrà richiesto per motivi intuibili in genere, ma non precisabili in specie. La sua titolatura è completa: *tituli basilice XII Apostolorum, sacrosancte Romane Ecclesie presbiteri Cardinalis, Niceni vulgariter nuncupati, ac commendatarii dicte abbatie sancti Iohannis Evangeliste ex dispositione sedis apostolice* (2).

Questa serie di genitivi è sospesa ai titoli attribuiti al secondo personaggio, definito *vicarius et procurator Reverendissimi B(essarionis)* e, in quanto tale, autore immediato della nostra *descriptio*, la quale è ' facta ' precisamente *per reverendum in Christo patrem dominum Dorotheum grecum, Dei et apostolice sedis gratia abbatem monasterii sancte Marie de Patiro, partibus Calabrie* (3). Che noi sappiamo, questo personaggio era finora ignoto come vicario e procuratore del Bessarione a Ravenna; ma il suo nome si incontra già nel secondo codicillo apposto il 27 febbraio 1443 in fondo alla *descriptio* del 16 novembre 1442, dove compare col titolo di ' frater ' e nella funzione di secondo consegnatario dei beni del monastero (4). Doroteo era già noto invece come igumeno o abate

(1) Ovviamente, questo punto andrebbe indagato ulteriormente prima di esprimere un'opinione qualsiasi sul fenomeno accennato. Ci si domanda, ad esempio, perché mai il monastero di S. Giovanni Evangelista non abbia usufruito dei benefici della riforma benedittina, di cui s'era fatta promotrice in Italia la Congregazione di S. Giustina di Padova, fondata da Martino V nel 1419 (cfr. PH. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, III [Maredsous 1948], pp. 159-174; T. LECCISOTTI, *Benedittini*, in *Enc. Catt.*, II [1949], col. 1239).

(2) Vedi più avanti, testo della *descriptio*, rr. 9-12.

(3) *Ivi*.

(4) *Vat. Reg. Lat. 386*, f. 92v: *Un inventario inedito*, cit., p. 2h.

del monastero italo-bizantino di S. Maria del Patirion, presso Rossano, negli anni 1437-1444 (1). Sarebbe interessante se altri documenti ci fornissero notizie ulteriori su questo collaboratore calabrese del Bessarione.

Il terzo personaggio della nostra *descriptio* è il canonico Francesco de Targhinis da Bagnacavallo; egli ha l'ufficio di *conductor dicte abbatie* (scil. sancti Iohannis Evangeliste) *et iurium suorum ad affictum* (2), di amministratore, in altri termini, del monastero. E proprio a lui il P. Doroteo dà in custodia i beni elencati nel nostro documento; sicché il de Targhinis ne è, in un certo senso, il destinatario. Nell'inventario del 1442 egli (col nome, forse storpiato, di Franciscus *de Tigrinis*) porta già il titolo di ' canonico cantore della Santa Chiesa di Ravenna ', ma compie una funzione più modesta di quella del 1444: è soltanto uno dei quattro testimoni presenti al rògito della *descriptio*, benché sia il primo ad essere nominato in quanto ' vicarius ' dell'arcivescovo di Ravenna (3). L'ufficio di amministratore attribuito ora a don Francesco non è nuovo per lui, anzi gli è affidato da quasi due anni, se teniamo conto del documento greco suaccennato, che presenta il de Targhinis (anche questa volta storpiato in Τριγῖνος) come responsabile dell'amministrazione del monastero fin dalla morte dell'abate Console della Fratta (4). Tutto ciò permette di pensare che don Francesco, tra il 1442 e il 1444, continuò a godere della fiducia della curia arcivescovile di Ravenna e dei rappresentanti del Bessarione.

Il notaio Pietro Rangone roga l'atto per incarico dell'abate Doroteo e del canonico de Targhinis, così come aveva rogato quello di due anni prima per commissione del P. Biagio da Santa Vittoria, abate del monastero ravennate di S. Maria in Cosmedin

(1) Cfr. F. Russo, *Gli archimandriti del Patirion presso Rossano*, in *Calabria Nobilissima*, 8 (1954), pp. 26-31 (= *Scritti storici calabresi* di F. R.), Napoli 1957, pp. 101-110; l'accenno a Doroteo è a p. 105. — Sull'importante monastero di S. Maria del Patirion s'è scritto molto; cfr. la bibliografia raccolta da M.-H. Laurent-A. Guillou, *Le 'Liber Visitationis' d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458)* (*Studi e Testi*, 206), Città del Vaticano 1960, pp. 271-73.

(2) Testo della nostra *descriptio*, rr. 15-17.

(3) *Vat. Reg. Lat. 386*, f. 88r: *Un inventario inedito*, cit., p. 15.

(4) *Vat. gr. 1902*, ff. 178v, 179v.

e fungente da vicario dell'arcivescovo di Ravenna (1). Ma nel 1442 il Rangone si attribuiva i titoli di *civis et habitator civitatis Ravenne, publicus imperiali auctoritate notarius ac iudex ordinarius necnon curie prefati Reverendissimi domini Archiepiscopi Ravenne notarius* (2); ora invece si limita a definirsi *civis Ravenne, publicus imperiali auctoritate notarius ac iudex ordinarius* (3). Verrebbe fatto di concludere che il Rangone, nel frattempo, abbia perso il titolo di ' notaio arcivescovile '.

Degli altri tre personaggi, che fecero da testimoni alla stesura del documento e alla consegna dei beni in esso descritti, cioè dei due francescani Marco da Bologna e Luigi da Pavia e del carmelitano Alessandro da Ravenna, basterà aver fatto cenno in questa sede. Anche sul loro conto studi ulteriori potrebbero aprirci qualche spiraglio di luce inattesa sulla vita religiosa nella Ravenna del Quattrocento.

III. – Struttura e contenuto.

Gli inventari, ufficiali o meno, di beni mobili esistenti in monasteri maschili e femminili, e in cattedrali o chiese in genere, erano frequenti nel basso Medioevo; e lo saranno a lungo anche in seguito, giacché non erano pochi gli usi pratici a cui gli inventari servivano. Ne sono stati pubblicati in abbondanza (4). La loro

(1) *Vat. Reg. Lat. 386*, f. 88r: *Un inventario inedito*, cit., p. 15.

(2) *Ivi*.

(3) Testo della *descriptio*, rr. 631-32; cfr. r. 19-20, dove si designa soltanto *come civis et notarius publicus Ravennatensis*.

(4) Riferiamo solo qualche titolo riguardante istituzioni ecclesiastiche italiane: S. Muratori, *Vesti, ornamenti e oggetti d'uso in alcuni inventarii ravennati dei secoli XIV-XV*, Forlì 1913 (estr. da *La Romagna*, s. V, 10 [1913]); S. Gaddoni, *Inventaria Clarissarum saec. XIV: S. Geminiani, Bononiae, Ferrariae*, in *Archiv. Franciscanum Historicum*, 9 (1916), pp. 294-346; Idem, *Inventari dell'Abbazia imolese di S. Maria in Regola (1398-1471)*, Bologna 1916 (estr. da *Atti e Mem. della R. Deput. di St. Patria per le Prov. di Romagna*, s. IV, vol. VI); P. Guidi-E. Pellegrinetti, *Inventari del vescovado, della Cattedrale e di altre chiese di Lucca* (*Studi e Testi*, 34), Roma 1921; S. Muratori, *Inventarii trecenteschi della sagrestia di San Vitale*, Ravenna 1927. — Molte pubblicazioni simili si trovano elencate in P. Sella, *Glossario Latino Emiliano* (*Studi e Testi*, 74), Città del Vaticano 1937, pp. xi-xxiv; Idem, *Glossario Latino Italiano. Stato della Chiesa – Veneto – Abbruzzi* (*Studi e Testi*, 109), Città del Vaticano 1944, pp. ix-xxvii.

struttura è molto semplice: premesso un titolo indicativo di quali beni mobili si tratti, segue la registrazione dei singoli oggetti — o cose — ognuno dei quali viene con brevità, ma precisione, designato, descritto, qualificato. Ma, quando un inventario è redatto e destinato ufficialmente ad usi legali — come nel caso della nostra *descriptio* — assume la forma diplomatica di un atto notarile, nel quale si distinguono: 1) il protocollo (*invocatio*, definizione specifica dell'atto, autore e destinatario di esso, data, testimoni, rogatario); 2) il testo (elenco dei singoli oggetti, mano mano che si incontrano nei singoli vani ed angoli del monastero o nelle singole parti della chiesa e della sacrestia); 3) l'escatocollo (sottoscrizione ed autenticazione notarile che comprende: il segno del tabellionato, il nome e il titolo del notaio rogante, la notizia della rogazione ricevuta e della stesura del documento, la formula di compimento). Va da sé, che, come in altre specie di documenti pubblici o privati, anche in questo tipo di atti notarili possa variare l'ordine dei singoli elementi, specialmente quelli inclusi nel protocollo e nell'escatocollo (1); ma la loro ricorrenza è relativamente costante. Nel nostro caso possiamo asserire che gli elementi formali della *descriptio* del 1444 sono quasi identici a quelli della *descriptio* rogata nel 1442.

Notevolmente minore è invece l'identità del contenuto dei due documenti, benché essi descrivano, in grandissima parte, gli stessi beni alla distanza di 22 mesi meno 7 giorni (16 novembre 1442-9 settembre 1444). Uno dei motivi di tale differenza va ricercato forse nel fatto che nel 1442 il Rangone, data l'imminenza della morte dell'abate Console della Fratta, dovette fare la sua rassegna piuttosto in fretta, mentre nel 1444 poté lavorare con tutta calma e con maggiore sistematicità. Infatti la prima *descriptio* pare sia stata iniziata nella stessa stanza in cui venne deliberata: nella ' sala grande ' attigua a quella in cui l'abate giaceva ormai moribondo; poi prosegue per tutto il monastero e finisce con la chiesa e la sacrestia. La nostra del 1444 comincia al contrario proprio dalla chiesa e dalla sacrestia (vedi, avanti, il testo della *descriptio*, rr. 33-439) e conclude con la cantina (rr. 615-627). La prima, inoltre, ricorda alla brava 10 codici nella

(1) Cfr. C. PAOLI, *Diplomatica*, nuova ediz. aggiornata da G. C. Bascapè, Firenze 1942, rist. anastatica 1969, pp. 169-77.

sala superiore e 16 nel coro della chiesa e in sacrestia (1); la nostra invece descrive accuratamente 19 codici di contenuto biblico, patristico, agiografico, ecc. (rr. 223-375) e 16 di contenuto liturgico (rr. 376-437), cioè 9 di più. Infine la prima *descriptio*, elencando gli oggetti della sacrestia, ci informa alla svelta che c'erano una cassa di legno *cum multis reliquiis intus, inter quas de auro et argento et aliis lapidibus pretiosis nihil erat, nisi unum ad modum manichi argenti, in quo erant reliquie beati Iacobi de Galicia,* una cassetta d'argento dorato con reliquie di S. Benedetto e, infine, *unum bussolettum argenti deaurati cum manna sancti Iohannis Evangeliste* (2); la seconda indugia con pia compiacenza a mostrarci non meno di 37 reliquie, fra le quali non manca *unus dens sancti Andree apostoli* (r. 193), qualche frustolo *de velo et vestimento beate Virginis* (r. 195), un mazzettino *de pilis barbe sancti Petri apostoli* (r. 203) e, addirittura, una scheggiolina *de lapide ubi Dominus noster Iesus fuit circumcisus* (r. 216).

Ci sarebbe facile continuare nella documentazione della maggior diligenza e sistematicità della *descriptio* del 1444 in rapporto a quella del 1442. Ma passiamo ad osservazioni d'altra natura.

Nel 1442 il monastero possedeva tra i suoi ' beni mobili ' anche un po' di derrate, ad uso, evidentemente, dell'abate, del cappellano, del fattore e del personale di servizio. Fin dalle prime battute, nella ' sala del piano superiore ' ci colpisce la vista di un sacco di farina, di un altro sacco con dentro uno staio di grano e poi un bel mucchio di tre staia di frumento ' extra sachos ' (3). Poco dopo, in un granaio, troviamo dei legumi e delle biade (4), nella camera dell'abate scopriamo qualche orcio con olio dentro (5), in un altro granaio troviamo di nuovo olio, frumento, biadumi e perfino cento libbre di ' lino battuto ' (6), nella cantina finalmente ci rallegra la presenza di alcune botti piene o semipiene di vino (7).

Nel 1444 nulla di tutto ciò. La camera dell'abate (rr. 450-509), i due granai (rr. 510-563), la cucina e la cantina (rr. 594-627)

(1) Vedi *Un inventario inedito,* cit., p. 12.
(2) *Un inventario inedito,* cit., p. 23, rr. 317-324.
(3) *Un inventario inedito,* cit., pp. 15-16, rr. 35-39.
(4) *Ivi,* p. 16, rr. 46-50.
(5) *Ivi,* p. 16, rr. 74-76.
(6) *Ivi,* p. 17, rr. 87-97.
(7) *Ivi,* pp. 19-20, rr. 181-196.

offrono ai nostri occhi la gran quantità di mobili, strumenti, utensili, vasellame, stoviglie, recipienti, ecc., che già erano stati elencati due anni prima, ma non presentano traccia di generi alimentari o di bevande. Perché mai?

Non è facile rispondere. Comunque sarebbe interessante sotto il profilo storico ed economico se tale differenza di situazione sia effetto del silenzio volontario dei redattori della nostra *descriptio*, desiderosi di registrare soltanto i beni mobili più importanti e duraturi, o non piuttosto del fatto assai probabile che gli agenti del Bessarione a Ravenna abbiano eliminato ogni residuo di coltivazione diretta dei beni immobili del monastero, per cui non si aveva più bisogno né di sementi né di provviste per i braccianti né di biade per le bestie da soma o da tiro. Questa seconda ipotesi sembra suffragata dal particolare che, mentre nel 1442 nelle stalle del monastero c'erano due cavalli, un puledro e una coppia di buoi *cum curru, zovo, aratro, funibus et aliis pertinentibus ad predicta* (1), ora non vi si trovano altro che zappe, badili, vanghe, finimenti e *una falcetta de ferro, antiqua et fracta* (rr. 570-575).

' Antiqua ', ' fracta ', ' conrosa ', ' repezata ', ' usa '... questi ed altri aggettivi analoghi, usati, secondo il genere dell'oggetto descritto, anche al maschile e al neutro, sono molto frequenti nella nostra *descriptio*, come del resto anche in quella del 1442. La loro insistenza è deprimente, perché suscita un senso di decadenza e di abbandono. Giunti alla fine dell'inventario, si ha la sensazione malinconica di aver dovuto percorrere un edificio di circa 16 vani e un paio di corridoi, dalle pareti stinte o affumicate e dove tutto trasuda vecchiume e sporcizia: stoffe logore o lacere, mobilia tarlata o sfasciata, stoviglie slabbrate o incrinate, utensili arrugginiti o rotti, recipienti vuoti e polverosi... La chiesa, la bella basilica paleocristiana, e la sacrestia non suscitano un'impressione migliore, nonostante la quantità di oggetti di valore che conservano.

In mezzo a tanto sfacelo, spicca una notizia che richiama alla vita, e la nostra fantasia vi si rifugia con piacere. Nella chiesa il Rangone nota la presenza di *unum tinacium capacitatis quatuor currum aut circa* e di sedici *trabes de ligno nove, inter parvas et magnas, pro construendo campanili*; non solo: aggiunge subito la presenza di *quindecim columne marmoree iacentes in dicta ecclesia*

(1) *Ivi*, pp. 18, 19, rr. 142-45, 154, 170-71.

(rr. 85-89). Donde si ricava una notizia preziosa per la storia edilizia della basilica: nel settembre 1444 si stava lavorando — o ci si preparava a lavorare — per la ' costruzione del campanile ', dice il Rangone; in realtà forse si sarà trattato o della ricostruzione di una parte, o forse della costruzione del ' piano delle biforette incluse in un'ogiva ' e della guglia che sarebbe stata ' offesa da un fulmine e riparata nel 1784 ' (1).

Tutto sommato, il monastero di San Giovanni Evangelista venne dato in commenda al Bessarione quando aveva già toccato il fondo della sua decadenza. Non fu un caso fortuito se Pio II, pur sapendo che il monastero fosse stato fondato e tenuto sempre dai Benedittini, nel 1459 lo assegnò ai canonici regolari del San Salvatore di Bologna (2).

* * *

IV. - I libri elencati.

Nel 1929 il prof. Augusto Campana pubblicò un elenco di libri del nostro monastero, servendosi di una carta che si trova tuttora nell'Archivio Segreto Vaticano, Armadio XXXIV, Tomo 7, ff. 42-45 (3). Confrontando tale elenco, diviso in due sezioni, con quello incluso nella nostra *descriptio*, si rileva subito un'identità sostanziale e formale sorprendenti: salvo poche varianti, tale identità è addirittura verbale. In quali rapporti stanno i due elenchi?

Innanzi tutto si osserva che l'esame paleografico fa escludere l'identità dell'autore: la mano della carta suddetta non ha a che vedere con la mano del Rangone, a noi nota da tre documenti diversi, anche per tempo, di stesura. Donde il quesito: è stato il Rangone ad utilizzare la carta o il compilatore di essa a servirsi della *descriptio* del Rangone?

(1) C. Ricci, *Guida di Ravenna*, 5ª ediz., Bologna 1914, pp. 88-89. — Molto utili e sode le notizie esposte dall'A. sulla storia, monumenti e opere d'arte della nostra basilica nelle pp. 86-92. Ma, a parte gli autori antichi o recenti, si veda ora la densa monografia di Liliana Scevola, *La Basilica di S. Giovanni Evangelista a Ravenna*, in *Felix Ravenna*, fasc. 87 (1963), pp. 5-107 (con 64 ill.); cfr. pure M. Mazzotti, *Sculture inedite di S. Giovanni Evangelista di Ravenna*, ivi, fasc. 105-106 (1973), pp. 219-227.

(2) Kehr, *op. cit.*, p. 82. — Intanto cfr. sopra, p. 87, n. 1.

(3) A. Campana, *I libri di San Giovanni Evangelista al tempo del Cardinal Bessarione*, in *Felix Ravenna*, fasc. 33 (1929), pp. 99-104.

Il Campana, osservato che la carta non è datata, si limita a inquadrarla entro il 1443 e il 1460 [1]. Noi invece, conoscendo la data della *descriptio*, 9 settembre 1444, possiamo dire subito che la carta può essere o anteriore o posteriore a tale data, secondo che essa sia *fonte* o *copia* del brano della nostra *descriptio* riservato ai libri (rr. 223-437).

Per facilitare la soluzione del problema, in mancanza di dati estrinseci, abbiamo studiato i dati intrinseci, che nel nostro caso sono specialmente le varianti deducibili dalla pubblicazione del Campana, e che noi abbiamo riprodotto nell'apparato critico. L'analisi di tali varianti induce a giudicare che sia la carta a *dipendere* dalla *descriptio*, benché tale dipendenza non sia pedissequa. Prendiamo un esempio. Si vede subito che il titolo premesso dal Rangone alla seconda sezione di codici è goffo e complicato, lascia trapelare l'imbarazzo di un laico nel designare collettivamente un gruppo di codici liturgici: *Descriptio librorum ecclesie predicte vel divinorum officiorum ad cantandum* (rr. 376-77). Se fosse stato il Rangone a copiare dalla carta suddetta, egli si sarebbe tirato d'impaccio molto meglio, perché avrebbe avuto sott'occhio un titolo più esatto e più semplice: *Registrum librorum ecclesie ad cantandum divinum officium* [2]. Una vecchia regola di critica testuale insegna che chi copia è portato, in genere, a semplificare e chiarire e non a complicare ed oscurare il testo dell'originale.

Ma la dipendenza della carta vaticana dalla nostra *descriptio* forse risulta più evidente dal confronto dei due titoli premessi alla prima sezione di codici. Il Rangone scrive semplicemente: *Descriptio librorum qui reperti sunt in dicta ecclesia* (r. 223). La carta assume l'essenziale di tale titolo, ma lo sviluppa in modo che l'autore di essa dà l'impressione netta stia scrivendo quando ormai il Bessarione non è più commendatario di San Giovanni Evangelista di Ravenna: *Registrum librorum qui reperti sunt in ecclesia S. Io. Evvangeliste de Ravenna* TEMPORE REVERENDISSIMI *in Xto patris et domini domini* CARDINALIS NICENI COMMENDATARII [3]. Perché il redattore della carta precisa che si tratta dei libri esistenti nel monastero ' al tempo ' in cui il Bessarione ne era commendatario? Evidentemente perché ora, quando egli scrive, il Bessarione non ha più quella commenda. Ora, se il Bessarione depose, come sem-

[1] *Art. cit.*, p. 100.
[2] *Art. cit.*, p. 103.
[3] *Art. cit.*, p. 101.

bra probabile, la commenda di San Giovanni Evangelista quando esso, nel 1459, fu assegnato ai canonici regolari del San Salvatore di Bologna, bisogna concludere che la carta vaticana fu scritta dopo il 1459, cioè ad oltre 15 anni di distanza dal rògito della nostra *descriptio*. Ma anche qui non va dimenticato di trovarci sulle sabbie mobili delle supposizioni, anche se affacciate su dati di fatto. Forse ci sono altri dati ancora da scoprire.

* * *

V. - La lingua.

La lingua del nostro inventario è il noto latino curialesco, tipico dei notai del tardo Medioevo. Accanto a forme classiche di prammatica e accanto a termini tecnici, lussureggiano forme volgari o crudi dialettismi. Essendo la *descriptio* un atto stilato nella Ravenna del sec. XV, presenta una particolare coloritura romagnolo-emiliana. Sotto la trasparente buccia latina si vede la polpa robusta e succosa del volgare letterario o dialettale, che preme col suo lessico, la sua fonetica, la sua morfologia e la sua sintassi. Si osservino espressioni come le seguenti: *tres tobalee use et duo candelabra octoni... cum uno calcedrello stanei ab acqua sancta* (rr. 35-36); *una cathedra episcopalis cum uno orierio de seta azurra fracta* (r. 41-42); *imago beati Iohannis cum una veste panni azurri et cum frangiis diversi coloris ad pedes dicte vestis* (rr. 50-51); *planeta saglie nigre... fodrata tela alba* (rr. 105-106); *una cotta a presbitero, antiqua et fracta* (r. 124); *due mitre a dicta imagine, quarum una veluti azurri cum stellis quatuordecim et dindulis sive randellis* [= piastrine] *argenti deauratis et duobus botonis argenteis magnis super ea* (rr. 138-140); *una capsa de ligno pro condendo dictas mitras* (r. 155); *ante hostium coquine una stia sive caponaria* (r. 593); *una caciola de ferro a lebete* (r. 604).

Un Ambrogio Traversari, morto qualche anno prima, forse avrebbe avuto da ridire su un latino del genere, ancora così lontano dalle esigenze umanistiche. Tuttavia si tratta di un linguaggio di rara evidenza espressiva. Le cose descritte si vedono e si toccano.

Va da sé che sarebbe vano cercare molte voci della nostra *descriptio* nei comuni dizionari latini. Bisogna ricorrere a glossari o a dizionari specifici, come sono quelli di Pietro Sella [1], e magari

[1] Sono citati sopra, p. 89, n. 4.

a dizionari dei dialetti romagnoli ed emiliani (1). Il Sella offre la possibilità di determinare — sia pure non sempre in modo certo — il significato di quasi tutte le voci più caratteristiche del nostro inventario, perché esse vengono illustrate dall'uso fattone in testi e documenti medievali analoghi e perché sono confermate nelle varie forme ortografiche ricorrenti, talora, anche nella nostra *descriptio* (2).

La varietà ortografica ci ha resi cauti nel correggere certe forme, che sono erronee soltanto in apparenza o alla luce di regole estrinseche. Perciò nella nostra trascrizione abbiamo lasciate intatte forme quali *suffitatum* (r. 452), che in un documento ferrarese del 1401 compare al femminile: *suffitata* (3), e *feramentum* (rr. 530, 552), che ricorre in un documento bolognese del 1501 (4). Abbiamo invece corretto in *ferreus* la forma *fereus* dei rr. 44, 69, 54, 83, 176, 512, perché essa non ci risulta documentata e, soprattutto, perché lo stesso Rangone scrive nella nostra *descriptio* stessa *ferrea* per ben due volte (r. 496-97).

(1) Ne ricorderemo soltanto alcuni: A. MORRI, *Vocabolario Romagnolo-Italiano*, 4 voll., Faenza 1840; G. MALASPINA, *Vocabolario Parmigiano-Italiano, accresciuto di più che cinquantamila voci, compilato con nuovo metodo*, 4 voll., Parma 1856-59; G. GALVANI, *Saggio di un glossario modenese...*, Modena 1868; L. FERRI, *Vocabolario Ferrarese-Italiano*, Ferrara 1889; E. MARENESI, *Vocabolario Modenese-Italiano*, Modena 1893; P. MAZZUCCHI, *Dizionario Polesano-Italiano*, Rovigo 1907; P. MAINOLDI, *Vocabolario del dialetto bolognese*, Bologna 1967; A. NERI, *Vocabolario Modenese-Italiano*, Bologna 1973.

(2) Sarebbe vano cercare nei due *Glossari* del Sella *tutte* le voci o la spiegazione chiara di ognuna di esse. Così, per esempio, non abbiamo trovato la *rola a turta* di r. 518, che forse andrebbe corretta in ' roda ' o ' rota '; non abbiamo trovato applicabile il significato di *raxura* alla frase *raxura a pane* di r. 586. Si badi poi che il participio *inuxilata* (rr. 44-45) va cercato sotto le voci *inocelare, inocellare* e *inosilare*; mentre *uxilata* (rr. 61, 199, 483) e *ucelata* (rr. 83, 148) equivalgono ad *ocellata*. — Un esempio ulteriore della varietà ortografica e fonetica è *octoni* (rr. 37, 533), genitivo di *octonum*, a cui fa riscontro *ottonis* (r. 508), genitivo di *ottone*. Finalmente diamo un cenno alla varietà lessicale, per cui lo stesso oggetto può essere designato con un termine classico e, nel contempo, con un altro volgare; la cantina, ad esempio, è chiamata *penus* (rr. 612, 615) e anche *canipa* (r. 627); il rame ora è *cuprum* (rr. 539, 541, 543) e ora *ramum* (r. 534).

(3) Vedi s.v. in SELLA, *Glossario Latino Emiliano*, cit., p. 346.

(4) Vedi s.v., *ivi*, p. 141.

* * *

VI. – Criteri ecdotici.

Nel preparare l'edizione del testo abbiamo seguito le stesse regole usate pubblicando la *descriptio* del 1442. Fra i tanti sistemi proposti (e puntualmente messi in discussione) dai paleografi e diplomatisti, abbiamo scelto quello elaborato, oltre vent'anni fa, da Franz Dölger e poi pubblicato di nuovo nel primo volume della sua *Diplomatica bizantina* (1). In altre parole:

1) abbiamo modificato la punteggiatura e l'uso delle maiuscole e minuscole solo quel tanto che servisse a rendere più perspicuo il testo;

2) pur rispettando la varietà ortografica, come abbiamo accennato, ci siamo permessi di correggere soltanto nei casi di errore evidente e abbiamo indicato la correzione in calce;

3) le abbreviature e le legature usuali sono state sciolte senza indicazione alcuna; ci siamo serviti delle parentesi curve o tonde ( ) quando si è trattato di integrare un vocabolo ridotto alla sola iniziale;

4) finalmente abbiamo usato il segno { } per indicare le parole ripetute per svista nel testo originale, il segno ⟨ ⟩ per le lettere o le parole tralasciate e il segno {{ }} per le parole cancellate.

(1) F. Dölger-J. Karayannopulos, *Byzantinische Urkundenlehre*, Erster Abschnitt: *Die Kaiserurkunden* (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuches der Altertumswissenschaft, III/I, 1), München 1968, pp. 141-146. — È noto che il Dölger presentò le sue *Regole per l'edizione di diplomi bizantini* per la prima volta a Palermo nel 1951; vedi *Atti dell'VIII Congr. Intern. di Studi Bizantini – Palermo, 3-10 aprile 1951*, vol. I (= *Studi Biz. e Neoellenici*, 7), Roma 1953, pp. 55-60.

La "Descriptio bonorum ac rerum mobilium" (Vat. Reg. Lat. 386).

f. 73r In Christi nomine, amen. Hec est descriptio bonorum ac rerum quarumcumque mobilium ecclesie et abbatie sancti Iohannis Evangeliste de Ravenna, existentium tam in ipsa ecclesia et ad usum ipsius ecclesie quam in sachristia et domibus ipsius ecclesie; facta
5 per Reverendum in Christo patrem dominum Dorotheum grecum, Dei et apostolice sedis gratia abbatem monasterii sancte Marie de Patiro, partibus Calabrie, necnon vicarium et procuratorem Reverendissimi in Christo patris et domini domini B(essarionis), tituli basilice XII Apostolorum sacrosancte Romane Ecclesie presbiteri
10 cardinalis, Niceni vulgariter nuncupati, ac commendatarii dicte abbatie sancti Iohannis Evangeliste ex dispositione sedis apostolice. Que quidem bona particulariter inferius descripta et in locis infrascriptis existentia, fuerunt ostensa, commendata et in guardiam ac custodiam data et consignata per prefatum dominum Dorotheum, vicarium ante-
15 dictum, venerabili viro domino Francisco de Targhinis de Bagnacavallo, canonico cantori sancte Ravennatis ecclesie, conductori dicte abbatie et iurium suorum ad affictum, a prefato domino Dorotheo, nomine prefati Reverendissimi domini cardinalis; scripta vero per me, Petrum Rangonum de Parma, civem et notarium publicum Ra-
20 vennatensem, ad instantiam et requisitionem prefatorum domini Dorothei et domini Francisci de Targhinis, sub annis a nativitate Domini Nostri Iesu Christi millesimo quadrigentesimo quadragesimo quarto, indictione septima, die nono mensis septembris, tempore pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini domini Eugenii
25 divina providentia pape quarti, presentibus religiosis patribus fratre Marco de Bononia, predicatore, et fratre Ludovico de Papia ordinis sancti Francisci, de Observantia nuncupati, commorantibus in monasterio sancti Mame de Ravenna, et fratre Alexandro de Ravenna ordinis sancte Marie de Monte Carmelo, capellano dicte abbatie sancti
30 Iohannis Evangeliste, testibus ad dictam descriptionem infrascriptorum bonorum et ad dictam consignationem de ipsis et quolibet ipsorum factam dicto domino Francisco, vocatis et rogatis. —

In primis in choro dicte ecclesie sancti Iohannis Evangeliste, ad altare ibidem existens, unum palium antiquum rubeum cum uno

---

27 Orig.: *nuncupatis.* 29 Orig.: *Carmello.*

35 agnusdeo sculpto in eo; item tres tobalee use et duo candelabra octoni, parva, cum uno calcedrello stanei ab aqua sancta.

Item unum turibulum octoni parvum.

Item due tobalee vergate, fracte, super legilia dicti chori.//

f. 73v Item due campanelle ad gratas dicti chori pro pulsando ad missas 40 appense.

Item una cathedra episcopalis cum uno orierio coperto de seta azurra fracta.

Item ad altare maius dicte ecclesie, due tobalee magne use, una vergata et alia inuxilata.

45 Item due alie strictiores, quarum una est longa et inuxilata, alia minus longa et vergata, use.

Item unum palium dicti altaris, panni azurri veteris, cum quatuor crucibus in eo.

Item duo candelabra magna supra dicto altari.

50 Item imago beati Iohannis cum una veste panni azurri et cum frangiis diversi coloris ad pedes dicte vestis.

Item una ancona vitrea cum imaginibus beatorum Iohannis Evangeliste et Baptiste.

Item ante dictum altare unum candelabrum ferreum, lucerna-55 rium magnum, appensum ad tectum dicte ecclesie.

Item una tobalea antiquissima ad legile marmoreum ante dictum altare.

Item ad aliud altare, positum in capella ad latus sinistrum altaris magni, unum palium antiquum et fractum, rubeum et vergatum.

60 Item due tobale⟨e⟩ magne, use et vergate.

Item una alia tobalea strictior, antiquior et uxilata sirico diversimodo.

Item ad altare capelle sancti Marci dicte ecclesie {{ un }} unum palium siricum, coloris viridi et vergati, antiquissimum.

65 Item una tobalea magna, vergata et usa, cum duabus strictioribus, vergatis et usis, cum uno campanello appenso ad dictam capellam causa pulsandi pro missis ibidem celebrandis.

Item ad altare Crucifixi juxta pulpitum: unum palium rasse albe cum cruce rubea in medio; et quoddam aliud palium veluti 70 nigri et panni rubei, fractum.

---

38 *Item.* Sub hac voce scriptum erat *Item*; postea litterae *tem* erasae sunt. 54 Orig.: *fereum.*

Item due tobalee vergate et fracte cum duabus aliis strictioribus, vergatis sirico diversi coloris.

Item ad altare sancti Gregorii una tobalea antiquissima, vergata et fracta, cum quodam palio rubeo et nigro fracto et nullius valoris.

75 Item in capella sancte Marie, ad altare eiusdem, unum palium lineum azurrum et vetus cum tobaleis magnis vergatis, et una alia parva, usitatis et antiquis, et cum duobus candelabris antiquis et cum una campanella appensa dicte capelle clause circumquaque graticulis ligneis. — //

74r Item in capella sancti Blasii, ad altare eiusdem, unum palium 81 panni rubei et veluti nigri cum tribus armis.

Item una tobalea magna vergata, antiquissima, et una alia usa, ucelata, et alia parva ucelata, cum duobus candelabris ferreis antiquissimis et duobus legiliis de {{ ferro }} ligno.

85 Item unum tinacium capacitatis quatuor currum aut circa in dicta ecclesia.

Item sedecim trabes de ligno nove, inter parvas et magnas, pro construendo campanili.

Item quindecim columne marmoree iacentes in dicta ecclesia.

90 Item in sachristia dicte ecclesie una capsa de nuce, magna, cum rebus infrascriptis in ea, videlicet:

Una planeta quasi nova veluti cremosini deaurati, alti et bassi figurati, cum crucibus auri figuratis; cum duabus casulis sive tunicellis eiusdem panni, fodratis omnibus tela alba.

95 Item unum camisum panni linei subtilissimi, usi, cum grammitis siricis figuratis auro ante et post et in capitio.

Item duo alia camisa antiquissima et fracta.

Item una casula velut planeta sirici viridi et vergati, fracta, cum duabus tunicellis eiusdem coloris antiquis et usis, fodratis panno 100 lineo rubeo.

Item unum piviale panni sirici viridis, figurati et antiqui, cum frisio aureo et figurato antiquo.

Item planeta veluti rubei, conrosa a muribus, cum frisio aureo, fodrata panno lineo albo.

105 Item una alia planeta saglie nigre cum cruce viride et rubea, antiquissima, fodrata tela alba.

Item una alia planeta sirici figurati diversis coloribus cum crucibus, antiqua, fodrata tela rubea.

Item una alia planeta veluti diversorum colorum cum frisiis 110 aureis et crucibus, antiqua et fracta.

Item unum camisum antiquum cum grammitis fractis viridi coloris.

Item unum aliud camisum, sine grammitis, antiquum.

f. 74v Item duo ammicti cum grammitis figuratis et deauratis antiquis.

115 Item una stola cum manipulo, veluti sirici deaurati figurati et antiqui.

Item alia stola cum manipulo sirici diversi coloris, antiqui et fracti.

Item alia stola alba, sirica et figurata auro cum frangiis rubeis.

120 Item una alia stola, cum manipulo sirico figurato diversi coloris, fracta.

Item alia stola sirici viridi virgati, antiqua et fracta.

Item tria cintoria sive tres cordule sacerdotales.

Item una cotta a presbitero, antiqua et fracta.

125 Item due buste a corporalibus, una magna et alia minor, sirici figurati et deaurati diversi coloris, antique.

Item duo paria corporalium antiquorum.

Item una vestis ab imagine sancti Iohannis Evangeliste existente in altari magno, veluti albi figurati, coloris rubei et viridis, fodrata 130 sirico viride.

Item alia vestis sirici viridis, divisati, fracti, fodrati tela alba.

Item alia vestis sirici rubei, fodrata tela rubea, antiqua et fracta.

Item alia vestis panni sirici diversi coloris, conrosa, fodrata tela alba.

135 Item alia vestis sirici albi et aliorum diversorum colorum, fodrata seta rubea fracta.

Item alia vestis panni rubei conrosi et fracti.

Item due mitre a dicta imagine, quarum una veluti azurri cum stellis quatuordecim et dindulis sive randellis argenti deauratis et 140 duobus botonis argenteis magnis super ea; alia vero sirici viridis, figurati diversi coloris; antique ambe.

Item una alia parva rubea et conrosa.

Item unum palium ab altari veluti nigri, fodratum tela alba, antiquum.

145 Item unum aliud veluti azurri vergati sirico et auro, cum frangiis et frisiis aureis, fodratum tela azurra.

Item duo palia ab altari, divisa, conrosa et fracta. //

---

122 Orig.: *antiquis et fractis*.

f. 81r Item una tobalea magna ucelata, vergata et fracta, ab altari.
Item una alia vergata et fracta.
150 Item una mitra pro abbate figurata auro et sirico, antiqua.
Item una alia alba, cum frisiis rubeis figuratis auro, antiqua.
Item una alia eiusdem coloris et qualitatis, antiqua.
Item una alia rubea cum frisiis aureis et siricis et argenteis, antiqua.
155 Item una capsa de ligno pro condendo dictas mitras.
Item una alia capsa de corio nigro ad condendum mitras.
Item una tobalea antiqua, vergata, de sirico cum frisio auri et frangiis rubeis et nigris.
Item una alia tobalea fracta, uxilata sirico diversi coloris, cum
160 frisio aureo et frangiis rubeis.
Item una veletta parva, antiqua et fracta, vergata auro et sirico.
Item una veletta sirici albi, antiqua et fracta.
Item una crux magna de ligno coperto de argento, cum Crucifixo ab utroque latere sculpto et aliis imaginibus; fracta ab uno latere
165 in parte superiori et inferiori, et ab alio latere fracta in quatuor capitibus eiusdem.
Item duo bacilia parva figurata, ex ramo, ad abluendum manus sacerdotum in altari.
Item unus calix mediocris, argenti veneti deaurati figurati, cum
170 imaginibus figuratis sive smaltatis iuxta pedem et cum arma quadam rubea in pede et duobus liliis argenteis in ea, et aliis figuris circa medium; cum patena magna argentea deaurata eiusdem lige.
Item unus alius calix parvus, antiquus et fractus in pede, de argento deaurato, cum patena argentea deaurata.
175 Item unus calix magnus cum cuppa argentea et pede ac patena ⟨f⟩errea, smaltatus in pede et in medio, inter quos smaltos extant belancie et unus bos.
Item una capsetta parva de ligno cum quibusdam pedibus, a vergella sive pastorali. //
f. 81v Item una capsa de ligno picta cum aliquibus imaginibus, in qua
181 erant plures reliquie Sanctorum, videlicet:
Caput sancti Canciani
De reliquis Septem Fratrum
De reliquis sancti Apolenaris martiris

---

170 Orig.: *quedam.* 176 Orig.: *⟨f⟩erea.*

185 De reliquis sancti Proculi
Item beati Severi
Item sancti Elisei profete
Item sancti Benedicti abbatis
Item sancte Felicitatis virginis et martiris
190 Item sanctorum Innocentium
Item sancti Thome de Conturbia
Item sancti Blasii martiris
Item dens unus sancti Andree apostoli
Item sancti Dominici
195 Item de velo et vestimento beate Virginis
Item sancti Christofori
Item sancte Cecilie virginis
Item sancti Iuliani de Arimino
Item sancte Agate
200 Item sancti Mercurialis
Item sancti Savini episcopi et martiris
Item de hostio sepulchri Domini nostri Ihesu Christi
Item de pilis barbe sancti Petri apostoli
Item sancti Nicolai
205 Item sancti Iuliani

Item sancti Iacobi Zebedei apostoli de Galicia, in uno bussolo longo argenteo.

Item beati Benedicti abbatis in una capsetta parva argentea.

Item de manna beati Iohannis Evangeliste in uno bussolo ar-
210 genteo deaurato. —

Item de presepio Domini nostri Yhesu.
Item de reliquis sancti Sigismundi regis.
Item sancte Dorothee.
Item de oleo sancti Nicolai. //
f. 82r Item de columna ubi fuit vulneratus Dominus noster Iesus.
216 Item de lapide ubi Dominus noster Iesus fuit circumcisus.

Item de sepulcro beate Caterine et de osso capitis eiusdem et de manna eiusdem in una capsetta eboris.

Item quedam crux de argento parva, deaurata, in qua est de
220 ligno crucis Domini nostri Iesu.

Item una alia capsuncula ex corio rubeo cum parte ossis cuiusdam sancti, ut creditur.

---

190 Orig.: *inocentium*. 218 Orig.: *eburis*.

Descriptio librorum qui reperti sunt in dicta ecclesia.

In primis Biblia incompleta et ante et post in cartis vel perga-
225 meno cum tabulis, volumine parvo seu mediocri.

Item libri Salomonis, Iob, Iudith, Hester, Evangeliorum cum Epistulis Pauli; in cartis, volumine magno et cum tabulis. Item et Psalterium incompletum.

Item Cassiodorus Super psalmos et de exemplis seu de exem-
230 platione Sacrarum Scripturarum; in cartis et completum, volumine magno cum tabulis et corio nigro ad ligaturam.

Item liber Gregorii pape ad Eleandrum de libro beati Iob, incompletus a parte post; in cartis, volumine magno cum tabulis et corio nigro ad ligaturam.

235 Item Passionarium a festo sancti Andree usque ad festum sanctorum Iohannis et Pauli; in cartis, volumine magno cum tabulis.

Item Passionarium a festo sanctorum Petri et Pauli usque ad festum sancte Margarite; in cartis, volumine magno cum tabulis.

Item prima pars Moralium beati Gregorii pape super Iob; in
340 cartis. Item et 2ª et 3ª pars eiusdem; completus, in cartis, volumine magno cum tabulis et corio nigro per totum.

Item quarta pars Moralium eiusdem completa; in cartis, volumine magno et ⟨cum⟩ corio nigro per totum.

Item Pentatheucum et usque ad quartum librum Regum et

---

223 Titulus apud CAMPANA, *op. cit.*, p. 101 sonat: *Registrum librorum qui reperti sunt in Ecclesia S. Io. Evvangeliste de Ravenna tempore Reverendissimi in Xpisto patris et domini domini Cardinalis Niceni commen datarii.* 224-25 CAMPANA, *ibid.*: *... incompleta a parte anteriori et posteriori. In cartis cum tabulis, volumine parvo sive mediocri.* 227-28 CAMPANA, *ibid.*: *Item..., et Epistolae Pauli. In cartis, volumine magno cum tabulis, cum Psalterio incompleto.* 229-30 CAMPANA, *ibid.*: *Item Expositio Cassiodori super psalmos et eiusdem de exemplis seu de explanatione sacrarum scripturarum. In cartis completi* [*sic*] *per omnia, volumine...* 232-33 CAMPANA, *ibid.*: *Item ...; incompletus, deficit enim fi-nis...* 239-41 CAMPANA, *op. cit.*, p. 102: Registrum nostras duas notationes ordine inverso, et quidem sequenti notatione (*Item Pentatheucum et usque..*). interposita, refert; sed eius scriptor, errore detecto, eum corrigere conatus est: *.b. Item 4a pars Moralium... per totum*; et postea: *.a. Item prima pars Moralium... et 2a et 3a pars ... per totum.* 345 Orig.: *et libro Ysaye.*

345 librum Ysaye, Ieremie et aliorum duodecim prophetarum, usque ad Malachie librum inclusive. In cartis, volumine magno cum tabulis.

Item Homeliarium cum quibusdam sermonibus in suis locis, a dominica quinta ante Natale Domini usque ad sabbatum sanctum; incompletum. Et //

f. 82v in principio voluminis est sermo Augustini de cathecismo et sermo
351 de unita Trinitate; in cartis, volumine magno cum tabulis.

Item Ambrosius super Epistolas Pauli; completus, in cartis, volumine mediocri, cum tabulis et corio per totum.

Item Homeliarium a pascate usque ad festum omnium Sancto-
355 rum, incompletum; in cartis, volumine parvo cum tabulis.

Item Legendarium a pascate cum aliquibus homeliis suis locis usque ad dominicam post Ascensionem; non completum, in cartis, volumine mediocri, cum tabulis et corio per totum.

Item libri Salomonis et Yhesu Nave cum Epistolis Pauli et ca-
360 nonicis, Actus Apostolorum et Apocalipsis; incompletus, cum aliquibus glosellis; in cartis, volumine parvo cum tabulis.

Item Epistole canonice, Actus Apostolorum, Canticha canticorum, Ezechielis liber et Danielis, Ysaie, Ieremie, incompletus, et duodecim prophetarum; in cartis sine tabulis.

365 Item Martyrologium, Regula beati Benedicti cum aliquibus homeliis a dominica prima de adventu et aliis post Pentecostem et de communi Sanctorum; incompletus. In cartis, volumine parvo cum tabulis.

Item Epistolarium cum orationibus a dominica prima de adventu
370 cum XXIIIJ dominicis post Pentecostem et de communi Sanctorum; incompletus, in cartis, volumine parvo.

Item hystoria in dedicatione beati Io(hannis) Evangeliste; in cartis, volumine parvo cum tabulis et parte corii.

Item Biblia magna, incompleta ante et post et in medio et absque
375 ullo ordine; in cartis, volumine magno absque tabulis.

---

349 *incompletum*, correctum in orig. ex *incompletus*. 362-63 CAMPANA, *op. cit.*, p. 102: *Item ... canticorum et libri Ezechielis prophete, Danielis et duodecim prophetarum cum Ysaya et Ieremia, incompleto...* 372-73 CAMPANA, *op. cit.*, 103: *Item hystoria beati Yo. Evvangeliste. In cartis, ...et corio per totum.* 374 CAMPANA, *op. cit.*, p. 103: *Item... incompleta a parte anteriori et posteriori et ...*

Descriptio librorum ecclesie predicte vel divinorum officiorum ad cantandum.

In primis liber magnus et pulcher, in quo habentur Kyrye, Gloria, Sanctus, officium de communi in dedicatione ecclesie et of-
380 ficium corporis Xpisti; in cartis, cum tabulis et corio nigro per totum; et cum missis votivis de Spiritu Sancto et de beata Virgine.

Item Antiphonarium a dominica prima de adventu usque ad XXIIIJ post Pentecostem cum officio de Trinitate; in cartis, volumine mediocri cum tabulis. //

f. 83r Item hystoria dedicationis ecclesie sancti Io(hannis) Evange-
386 liste et, in principio ordo ad clericum faciendum et ad comunicandum infirmum, cum officio sancti Apolenaris, Vitalis, Nicolai et aliquorum aliorum Sanctorum usque ad officium sancti Severi, cum notulis; in cartis, volumine mediocri cum tabulis.

390 Item libellus quidam parvus, in quo sunt officia a dominica prima post Epiphaniam usque ad officium sancte Trinitatis, cum officio in fine ad clericum faciendum. Incompletus, in cartis, cum tabulis.

Item Missale completum secundum ordinem Romane curie cum Kalendario; in cartis, volumine magno et pulchro, cum tabulis et
395 corio rubeo per totum.

Item Graduale a dominica prima de adventu cum dominicis XXIIJ [*sic*] post Pentecostem et dominica de Trinitate, secundum ordinem monasticum, ut credo. Item et festivum a festo sancti Andree usque ad festum beate Katerine virginis. Et hoc ad cantandum,
400 cum miniis, in cartis, volumine mediocri, cum tabulis et corio rubeo per totum.

Item Antifonarium festivum a festo sancti Andree apostoli usque ad totum officium inclusive de communi Sanctorum. Et in fine ponuntur « Venite », scilicet invitatoria ad matutinum incompleta, cum
405 notulis ad cantandum. In cartis, volumine mediocri, cum tabulis et corio nigro per totum et secundum ordinem monastichum.

376-77 CAMPANA, *ibid.*, habet titulum: *Registrum librorum Ecclesie ad cantandum divinum officium.* 379-81 CAMPANA, *ibid.*: ...*officium commune in dedicatione ecclesie*... Desunt verba: *et cum missis votivis de Spiritu Sancto et de beata Virgine.* 382-83 CAMPANA, *ibid.*: ...*usque ad xxiiij dominicam post Pentecosten*... 390-92 CAMPANA, *ibid.*: *Quidam libellus parvus..., cum officio in fine ad clericum faciendum, completo*... 392 Orig.: *Incompleto.* 393-94 CAMPANA, *ibid.*: Desunt *Item* initiale et verba *et pulchro.* 396 CAMPANA, *ibid.*: *Item Graduale... secundum ordinem monasticum; Credo*... 404 Orig.: *scilicet* signo .*s*. exprimitur; quod etiam apud CAMPANA, *ibid.*, n. 5, occurrit.

Item Psalterium magnum completum cum hymnis notulatis secundum ordinem monastichum.

Item et in fine officium beate Katerine et officium mortuorum
410 completum, et in fine omnium Salve Regina; que omnia cum notulis; volumine magno, in cartis et cum tabulis.

Item aliud Psalterium parvum, completum, cum hymnis et aliquibus canticis. In cartis, cum tabulis et parte corii. Cuius principium: *Beatus vir qui non abiit in con(sili)o impiorum*; finis: *Et donec ponat*
415 *Yherusalem laudem in terra.*

Item liber divinorum officiorum Camaldulensis ordinis; in cartis, volumine parvo, cum tabulis et corio albo; cuius principium: *Incipiunt capitula primi libri divinorum officiorum*; finis: *Finito libro, Laus sit et gloria Xpisto.* — //

f. 83v Item Breviarium parvum secundum ordinem monastichum, com-
421 pletum; in cartis, cum tabulis et corio rubeo. Cuius principium est: *Kalendarium. Annus habet menses duodecim*; finis: *Oratio. Deus, qui nobis*; post immediate sequitur Rubrica, cuius principium: *Adventus Domini*; finis: *Vigilia Nativitatis D(omini) n(ostri) Y(hesu) X(pisti).*
425 *Amen.*

Item breviarium incompletum a parte ante et post, et inordinatum per totum; de papiro et absque tabulis.

Item Epistolarium a dominica prima de adventu usque ad communem Virginum; incompletum, in cartis, volumine parvo absque
430 tabulis.

Item unum Missale in cartis, volumine parvo, incompletum a parte ante et post, credo secundum ordinem monastichum.

Item Regula beati Benedicti abbatis in vulgari; in cartis, volumine parvo cum tabulis.

435 Item Graduale a dominica prima de adventu cum *Venite* in principio usque ad commune Sanctorum; incompletum a parte ante et post, cum notulis antiquis, absque principio et fine, antiquissimum.

Item due capse magne antique, plene scripturarum in dicta sachristia. —

440 In sala magna dicti monasterii sive abbatie banche scaranate nove circumquaque.

Item una tabula longa ad preparandum cum uno pari tripedum.

Item due alie minores cum duobus paribus tripedum.

---

410 CAMPANA, *op. cit.*, p. 104: ...*et omnia hec cum notulis*,...
420-21 CAMPANA, *ibid.*: Item Breviarium parvum monasticum completum.
426-37 Haec omnia desunt apud CAMPANA, *ibid.*

Item due banche use, scaranate ex uno latere.

445 Item tres ⟨banche?⟩ scaranate de ligno, una magna et due mediocres.

Item sub camino dicte sale unum par cavedonum communium de ferro.

Item due secle de ligno, use, ad auriendum aquam.

450 Item in camera superiori dicti monasterii, ubi soliti sunt residere abbates dicti monasterii, in primis:

Una lectica magna, picta et antiqua, iuncta cum suffitato dicte camere picte et cum banchis circumquaque ipsam lecticam, et cum cortina antiqua et picta, nigra, cum uno leopardo picto in ea, appensa
455 dicte lectice cum eius ferro. — //

f. 84r Item sub dicta lectica una cariola antiqua.

Item in dicta lectica due culcitre de penna, variegate et antique.

Item tria capizalia, duo vergata et unum sclettum album et fractum.

460 Item tria orieria antiqua, duo {{ uxi }} vergata et unum sclettum, hoc est non vergatum, sine endimis.

Item una alia culcitra de penna, non vergata.

Item unum par linteaminorum antiquorum trium telorum.

Item quinque linteamina antiqua et repezata, quorum quatuor
465 sunt parva et unum maius trium telorum.

Item una culcitra rubea, recens et bona, fodrata de tela azurra, cum quibusdam laboreriis super ea.

Item quatuor assides nove super duos tripedes, et super quas assides erat dicta culcitra suprascripta.

470 Item due banche scaranate ex uno latere.

Item unus arcibancus, qui novus, cum sponda et cum duobus clusis cum seris et clavibus.

Item unus alius arcibancus sine sponda, antiquus, cum duobus clusis sprangatis propter eorum fracturam cum seris et clavibus.
475 In uno quorum erant res infrascripte, videlicet:

Unum mantile antiquum et fractum, longitudinis octo brachiorum vel circa, vergatum.

Item unum aliud sex brachiorum, vergatum et antiquum.

Item unum guardamantile antiquum et fractum, vergatum, quin-
480 que brachiorum.

---

468 *et* super lineam additum est.

Item unum aliud antiquissimum et fractum, divisum in duobus petiis.

Item una tobalea, uxilata et usa, a manibus, divisa in petiis duobus.

Item tres tobalee, antiquissime et fracte, a manibus.

485 Item septem platelli de piltro, quorum duo mediocres et unus ad modum unius catini et duo parvi fracti, et reliqui vero usi et boni.

Item octo quadretti de piltro, usi.

Item undecim scutelle de piltro, use et parve.

Item novem scutellini de piltro, usi.

590 Item una vagina magna de corio sculpto, fodrato ex ferro.

Item una alia magna a breviario, ex corio.

Item unus liber sex quinternorum in bombicina cum alevis de pergamena, in quo nihil erat scriptum. — //

f. 84v Item in dicta camera unum discum nucis magnum, cum quatuor

495 pedibus de eodem ligno.

Item una statera mediocris, ferrea, cum catena sibi opportuna et ferrea, et cum marco suo; que statera sublevat pondus ducentarum librarum et ultra.

Item unum par capitonum magnorum, quasi novorum.

500 Item tria candelabra de ferro, a mensa, antiqua.

Item una lucerna de ferro, staneata intus et extra, cum quibusdam laboreriis circa ipsam.

Item unus gladius pistoresius.

Item duo paria forbicum, unum parvum et aliud maius.

505 Item unus capsonus de habeto venetus et usus.

Item una zampega de ferro ab igne.

Item unum bacile mediocre et commune, cum rosa sculpta in fundo, et cum eius brongio ottonis, quasi novum.

Item unum aliud parvum, antiquum, cum brongio antiquo.

510 Item in garnario iuxta dictam cameram, in primis

Una capsa nucis magna, plena scripturis et privilegiis, ut dicitur; que capsa est clausa et anulis ferreis circumdata.

Item una alia capsa antiquissima cum sera sine clavi.

Item unum botacium de ligno, magnum, ab oleo.

515 Item unum aliud botacium de ferro, staneatum, ab oleo.

Item unus seconus de ferro antiquus, sine manico sive arcone.

Item una seca de ferro cum eius tellario.

Item una rola a turta cum pede, mediocris et antiqua.

Item una patella magna et antiqua, cum manico suo et paletta.

520 Item unum veru a carnibus, magnum, sine pede.

Item duo alia verua parva, sine pedibus, antiqua.

Item una graticula a pissibus cum quatuor rotis de ferro, antiqua et fracta.

Item una scaranna ab infirmis, de ligno, antiqua.

525 Item una tabula rotunda, absque pedibus.

Item sex frusta ferrorum a fenestris, antiqua.

Item una caviglia magna de ferro, a curru. //

f. 85r Item unum par tenacum parvarum et antiquarum.

Item una catena de ferro ad levandum vasa.

530 Item una capsetta ferrata, antiquissima, cum feramento fracto intra.

Item unum par ferrorum ab hostiis sculptis in eis, et cum una cruce et lilio sculptis in quadris dictarum hostiarum.

Item una caldaria magna de ramo, capacitatis quinque sitularum 535 vel circa, antiqua.

Item una alia caldaria minor, capacitatis trium sitularum, antiqua.

Item unus caldirolus antiquus, capacitatis unius situle.

Item unus lebes magnus de cupro, cum pedibus, capacitatis 540 duarum sitularum.

Item unus alius lebes mediocris, cupri, cum pedibus, capacitatis unius situle.

Item unus alius minor, cupri, cum pedibus, capacitatis medie situle; aliquantulum fractus in capite.

545 Item unus cabalettus de ligno.

Item quatuor sachi a grano vacui, antiqui et fracti, capacitatis trium sextariorum ex singulo eorum.

Item unus alius parvus antiquus.

Item una conca de ligno parva.

550 Item unum frustum fenestre vitree plombate.

Item in alio garnario in capite sale magne.

Una conca fracta cum feramento vetere in ea et quinque brongiis octoni fractis.

Item tres capse antique et fracte.

555 Item in quadam camera inferiori dicti monasterii prope penu.

---

521 Orig.: *veru* 525 Orig.: *rotundo.* 526 Orig.: *frusta.*
529 Orig.: *lavandum.*

In primis una lectica cum sponda magna a capite et cum uno arcibanco a duobus clusis ante ipsam.

Item una culcitra de penna scletta cum duobus capizalibus sclettis et uno orierio vergato, sine endima, et una cultra azurra 560 fracta.

Item unum frustum fenestre vitree et plombate.

Item unum scabellum ad scribendum cum quadam banchetta ad sedendum. //

f. 85v Item in quadam alia camera prope predictam: una lectica parva 565 cum una banca scaranata ante ipsam.

Item una culcitra scletta, parva et antiqua, cum una sclavina et uno capizali fracto et parvo.

Item due mole parve ad molendum fabas.

Item una mola parva ad molendum ferros.

570 Item in stabulo dicti monasterii due zappe de ferro antique, unum fortale de ferro, unum badile et una vanga; omnia dicta instrumenta antiqua. Unum cribellum et una testeria cum morsu ab equo, antiqua.

Item una breglia ab equo cum morsu, fulcita et antiqua.

575 Item una falcetta de ferro, antiqua et fracta.

Item in curtili interiori dicti monasterii: unum lavellum de petra viva cum tribus foraminibus {{ et tribus capit }} admodum capitis leonis.

Item unum aliud lavellum maius de petra viva ante hostium, 580 per quod itur ad coquinam, cum duobus leonibus sculptis in eo.

Item in quadam alia camera inferiori iuxta coquinam:

Una lectica magna cum banca scaranata ante ipsam.

Item una culcitra de penna scletta, antiqua et repezata.

Item una matra a pane cum tripedibus et cum coperchio.

585 Item unum sedatium.

Item una raxura a pane.

Ite⟨m⟩ una assis a pane, longa et quasi nova.

Item una alia assis minor.

Item una gramma a pane.

590 Item una capsa antiqua et fracta.

---

567 In voce *parvo* alia littera quam *p* incepta fuit. 576 Prius scriptum erat: *anteriori*.

Item una falcia a feno, antiqua et repezata.
Item una fenestra de tela picta.
Item ante hostium coquine una stia sive caponaria.
Item in dicta coquina solarata ex assidibus cum banchis scara-
595 natis circumcirca, in primis: //
f. 86r Una catena ab igne, magna et grossa.
Item unum par capitonum ab igne, mediocrum.
Item una graticula a pissibus, quasi nova.
Item una paletta ab igne antiqua.
600 Item unum par moglietarum ab igne.
Item unus tripes de ferro parvus.
Item una patella de ramo cum pedibus, parva et antiqua.
Item una paroletta parva et antiqua.
Item una caciola de ferro a lebete.
605 Item unum veru comune cum pede.
Item triginta duo incisoria lignea et decem scuteline de ligno et quatuor taciole de ligno in una gabia sive cestono.
Item unum mortale de ligno cum macio ad condendum sapores.
Item quatuor scaranne de ligno fracte.
610 Item iuxta furnum et dictam coquinam unus cassonus nucis sine coperchio, antiquissimus.
Item ante penu dicti monasterii unum tinacium de ligno antiquum, capacitatis quatuor curruum vel circa.
Item unum aliud parvum, antiquum, capacitatis unius currus.
615 Item in penu dicti monasterii quinque vasa capacitatis quatuordecim barilarum pro singulo eorum, usa et bona, signata cum littera .B. et .+. super ea in fundo dictorum vasorum.
Item quatuor alia vasa capacitatis decem barilarum pro singulo vel circa, quorum tria sunt signata signo predicto, aliud vero non;
620 que vasa sunt usa et bona.
Item duo alia vasa capacitatis octo barilarum pro singulo, unum signatum modo suprascripto et aliud non.
Item unum vas parvum, capacitatis quatuor barilarum, signatum ut supra, et unum aliud eiusdem qualitatis non signatum. Item una
625 pidria ad implendum vasa.
Item unus cassonus de nuce antiquus cum coperchio fracto, ante hostium dicte canipe. —

---

612 Orig.: *tenacium*.

(*Post lineam vacuam, signum notarile cum litteris P.R. in margine sinistro positum*)

630 Et ego Petrus Rangonus de Parma, filius quondam alterius Petri, civis Ravenne, publicus Imperiali auctoritate notarius ac iudex ordinarius, suprascripte descriptioni bonorum et consignationi eorundem, ut premittitur, facte per dictum dominum Dorotheum prenominato domino Francisco et omnibus et singulis suprascriptis,
635 presens fui; eaque, rogatus ab ipsis partibus scribere, fideliter scripsi et publicavi et in hanc presentem publicam et autenticam formam manu propria redegi, signumque meum in fidem et testimonium omnium premissorum apposui consuetum. —

C. CAPIZZI S.J.

Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert [1]

Unter diesem Titel hat Georg Denzler ein Buch des am 12. 1. 1972 tödlich verunglückten Professors für Byzantinistik in

[1] VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN:

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. SCHWARTZ, Berlin-Leipzig, 1927 ff.

BARDY = G. BARDY, *Le concile d'Antioche* (379), in: *Revue Bénédictine* 45, 1933, 196-213.

BATIFFOL = P. BATIFFOL, *Cathedra Petri, Études d'Histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938 (Unam Sanctam 4).

CASPAR = E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 1. Bd., Tübingen 1930; 2. Bd., Tübingen 1933.

Codex Theodosianus = G. HAENEL, *Codices Gregorianus, Hermogenianus, Theodosianus*, Bonn 1842.

COURTONNE = Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres, Texte établi et traduit*, Tome I-III, Paris 1957. 1961. 1966.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. 45; *S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera*, Pars quarta, recensuit... A. FEDER S.J. Wien 1936.

HEFELE-LECLERCQ = Ch. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles II*,1, Paris 1908.

MAROT = H. MAROT O.S.B., *Les conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la primauté*, in *Istina* 4, 1957, 435-462.

MEYENDORFF = J. MEYENDORFF, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine*, in *Istina* 4, 1957, 463-481.

OPITZ = H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, 2. Bd., 1. Teil, Berlin-Leipzig 1938-1941.

SCHWARTZ = E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*, 3. Bd., Berlin 1959; 4. Bd., Berlin 1960.

DE VRIES, *Ephesos* = W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Ephesos* (431), in *Annuarium Historiae Conciliorum* 2, 1970, 22-55.

DE VRIES, *Konst. I.* = W. DE VRIES, *Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel* (381), in *Ostkirchliche Studien*, 22, 1973, 30-43.

München: Perikles-Petros Joannou als opus posthumus herausgegeben (erschienen Stuttgart 1972 als Band 3 der Reihe: *Päpste und Papsttum*).

Der Verfasser will aus der Geschichte des 4. Jahrhunderts aufweisen, was der römische Primat seinem Wesen nach eigentlich ist: Der Bischof von Rom hat als Nachfolger des « ältesten unter dem Aposteln » einen Vorrang. « Weil er der Familienälteste ist, hat er die Pflicht, erstens auf Erhaltung der überlieferten christlichen Prinzipien zu achten und zweitens bei den unter den Mitgliedern der Familie entstandenen und anders nicht zu lösenden Schwierigkeiten als höchste Instanz zu fungieren, wie es eine wohlgeordnete Gemeinschaft erfordert » (S. 1). Ein so verstandener Primat könnte, so meint Joannou, auch für die getrennten Brüder des Ostens annehmbar sein (S. 2).

Der gelehrte und mit Recht hochangesehene Verfasser hat in diesen Buch in jahrelanger Arbeit eine Menge von Dokumenten zusammengetragen und sie mit großer Sorgfalt zu interpretieren gesucht. Sein Ergebnis faßt er im Schlußwort des Einleitungs-Kapitels folgendermaßen zusammen:

> Die angeführten Tatsachen beweisen, daß der von der Christenheit des 4. Jahrhunderts allgemein anerkannte Vorrang des römischen Bischofs im Sinn eines höchsten Richters im Glauben wie in der Disziplin verstanden wurde. Dieses Richteramt, das zunächst gewohnheitsrechtlich bestand (vgl. Nr. 17, Erläuterung 5), wurde später durch das kaiserliche Orthodoxiedekret zum Staatsgesetz erhoben. Mit anderen Worten: Der Vorrang des Familienältesten entwickelte sich zum Primat im Sinne des römischen Rechts (S. 19).

Die Problemstellung

Wir glauben bei aller Hochachtung für den verewigten Verfasser gegenüber diesem Ergebnis um der Sache willen doch einige Vorbehalte äußern zu sollen. Joannou versteht das höchste Richteramt im Glauben wie in der Disziplin, das dem römischen Bischof zukommt, als ein bereits im 4. Jahrhundert allgemein in der Christenheit auch des Ostens anerkanntes Gewohnheitsrecht der Appellation an das römische Gericht, das als höchste Instanz akzeptiert wird (z.b. S. 194). Ob ein solches Gewohnheitsrecht etwa schon von Papst Julius (337-352) in Anspruch genommen wurde und noch

mehr, ob es von der gesamten Christenheit damals bereits anerkannt war, wagen wir zu bezweifeln. Wir fragen uns, ob man nicht den Tatsachen besser gerecht wird, wenn man annimmt, daß Julius sich auf die alte Gewohnheit berief, dem gesamten Westen und damit *auch* dem römischen Stuhl als seinem obersten Vertreter ein Mitspracherecht in wichtigen Angelegenheiten auch des Ostens einzuräumen. Die Fakten scheinen uns zu beweisen, daß von einer in der Christenheit allgemeinen Anerkennung eines eigentlichen Appellationsrechtes an Rom allein, als oberste Instanz, im 4. Jahrhundert nicht die Rede sein kann. Wohl bestand die Gewohnheit, sich vom Osten aus in Notfällen an den ganzen Westen und somit auch an die dortige höchste Autorität, den Bischofsstuhl von Rom, um Hilfe zu wenden.

Joannou scheint uns ferner das Theodosianische Orthodoxiedekret vom 27.2.380 (1) entschieden überzubewerten, wenn er in ihm die Grundlegung des Primats im Sinn des römischen Rechts erblicken will. Es handelt sich m.E. lediglich um eine Anweisung an die Untertanen, sich an den Glauben des Damasus von Rom *und* des Petrus von Alexandrien zu halten. Spätere Kaiser haben ihren Untertanen einen anderen Glauben vorgeschrieben. Kaiserliche Dekrete kann man m.E. nicht als Grundlage des Primats betrachten.

Tendenz der Überbetonung des römischen Primats bei Joannou.

Bevor wir an die eigentlich zentralen Fragen herangehen, sei darauf hingewiesen, daß J. in seiner Darstellung eine gewisse Tendenz verrät, die ihm selbst wohl nicht zum Bewußtsein gekommen ist, den Primat Roms überzubetonen. In nicht wenigen Fällen stellt er z.B., wenigstens in der Überschrift des betreffenden Abschnitts, Briefe aus dem Osten, die an alle Bischöfe des Westens gerichtet sind, als an den Papst allein adressiert hin. In der Überschrift zu Nr. 26 (S. 94) heißt es z.b.: « Brief der Synode von Sardika an Julius über den Glauben ». Der Synodalbrief von Sardika ist aber, wie J. selbst nachher erwähnt (S. 94 B) « an alle Bischöfe der katholischen Kirche » gerichtet. J. zufolge (S. 154) ist der Brief der Synoden Vorderasiens aus dem Spätsommer 366 an

(1) *Codex Theodosianus* XVI, 1, 2. Siehe darüber weiter unten S. 136 ff.

Liberius und die Kirche Roms gerichtet. Die Synoden sandten jedoch ihren Brief « an alle Bischöfe des Westens ». Von ihnen allen und nicht, wie J. will, nur vom Papst und der Kirche Roms wird dort gesagt: « Sie haben den apostolischen Glauben echt und sicher bewahrt, und ihnen obliegt es also mehr als allen anderen, sich um die Religion zu kümmern » (1). Der V. bringt in Nr. 50 (S. 157) die Überschrift: « Liberius erkennt Meletios von Antiocheia als den rechtmäßigen Bischof von Antiocheia an ». In dem zitierten Brief (Nr. 67 in der Briefsammlung des Basilius) ist jedoch von Liberius überhaupt nicht die Rede, sondern nur von « denen im Westen » die sich Meletius gegenüber günstig geäußert haben (2). Die Briefadresse « An die Okzidentalen », die der Brief Nr. 242 des Basilius trägt, wird von J. ohne weiteres als « An Damasus » gedeutet (S. 176). Vom Brief 92 wird behauptet (S. 179): « Der Adressat des Briefes ist trotz des Titels 'an die Bischöfe Italiens und Galliens' Damasus und seine römische Synode ». Der Adressat des Briefes 203, der, « an die Bischöfe der Meeresküste », d.h. Italiens, gerichtet ist, muß nach J. trotzdem Damasus mit seiner Synode sein (S. 193). Aus dem Brief 263 schließt J., den Orientalen habe « Rom als die einzige Zuflucht gegolten » (S. 217). Dabei ist aus dem ganzen Kontext des Briefes klar, daß er sich an eine Vielheit von Bischöfen wendet. Der Absender, sei er nun Meletius, wie J. will, oder — nach anderen — Basilius, erwartet sich von der großen Zahl der westlichen Bischöfe einen Erfolg. Diese große Zahl wird im Osten Eindruck machen (3).

Der V. überspitzt ferner in seiner Ausdrucksweise zugunsten eines streng juristisch verstandenen Primats den Bericht über Fakten, die an sich rechtlich nicht viel besagen. Z.B.: aus einer Einladung des von seinem Bischofssitz vertriebenen Athanasius nach Rom macht er ohne weiteres eine « Vorladung vor das römische Gericht » (S. 45). Aus einer Einladung des Julius an die Eusebianer, zu einer Synode nach Rom zu kommen, wird sofort eine Vorladung vor das Synodalgericht des Bischofs von Rom (S. 51).

Schon der Titel auf S. 21: « Interventionen des römischen Bischofs im Orient, Rekurse und Berufungen des Orients nach Rom » und die in der Zusammenfassung S. 21-28 häufig gebrauch-

(1) Sozomenos, *Hist. Eccl.* VI, 10, *PG* 67,1317A. 1320A.
(2) Courtonne I, 160.
(3) Courtonne III, 122/123.

ten juristischen Fachausdrücke setzen die These als bewiesen voraus, daß die römische Synode eine rechtlich über den orientalischen Synoden stehende Berufungsinstanz war. Darüber werden wir zu handeln haben.

Der V. gibt zwar im allgemeinen die unleugbare Tatsache zu, daß der Papst fast immer synodal vorangeht, zusammen mit seiner römischen Synode. Bisweilen schwächt er dies jedoch ab, so wenn er (S. 137) ein «cum clero omnique populo» (S. 135) übersetzt: «in Gegenwart des Klerus und des Volkes», statt: «zusammen mit dem Klerus und dem ganzen Volk».

J. übergeht manchmal Dinge, die in sein Konzept nicht hineinpassen, so wenn er in der Überschrift zu Nr. 49 (S. 155) sagt: «Liberius setzt den durch mehrere Synoden abgesetzten Eustathios von Sebaste mit einem Schreiben wieder in sein Amt ein». Er beruft sich dafür auf den Brief 263 des Basilius, übergeht aber die Tatsache, daß dieser die Wiedereinsetzung des Eustathius nicht anerkannte (1). J. spricht von einem von Rom formulierten Glaubensbekenntnis, das die Orientalen unterschreiben sollten (S. 184), sagt aber nichts darüber, daß Basilius sich entschieden weigerte, eine von Rom auferlegte Glaubensformel diskussionslos zu akzeptieren (2). J. interpretiert einmal einen an sich sehr zweifelhaften Text eindeutig zugunsten des Primats. Er schreibt (S. 209): «Handelte es sich doch um die Gewährung der kirchlichen Communio, die nur 'der Stuhl Petri verleihen kann'». Als Beleg verweist er auf den Brief «Provisum», wo aber nur gesagt wird, die Communio werde «vom Stuhl Petri *allen* gewährt» (S. 260). Das ist nun doch etwas anderes. Daß nur der Stuhl Petri die kirchliche Communio gewähren könne, widerstreitet einfach den Tatsachen. Jeder Bischof hatte das Recht, die Communio zu gewähren oder zu verweigeren. Für Basilius war, wie wir sehen werden, die Communio Roms zwar sehr wichtig, aber keineswegs entscheidend (vgl. weiter unten S. 131).

(1) COURTONNE III, 124. Vgl. zur Sache weiter unten S. 134.

(2) Ep. 138, COURTONNE II, 55/56, s. auch l.c. Anm. 1, S. 56/57. Daß diese Glaubensformel im Dokument «Confidimus» enthalten sei, wie Joannou annimmt, wird von anderen bestritten. Vgl. BARDY, *Le Concile*... S. 200. Derselbe in *Dict. d. Hist. et de Géogr. Eccl.* VI, 1119 (*Basile de Césarée*). M. RICHARD, *Saint Basile et la mission du diacre Sabinus*, in *Analecta Bollandiana* 67, 1949, 199.

Julius' I. Verständnis vom Primat

Das sind nur einige Beispiele, die uns zu zeigen scheinen, daß J. eine gewisse Tendenz zur Überbetonung des Primats verrät. Entscheidend für die Beurteilung des wesentlichen Inhalts seines Buches ist aber die Frage, ob Papst Julius tatsächlich für sich und seinen Bischofsstuhl ein ausschließliches und entscheidendes Recht, Appellationen entgegenzunehmen, beanspruchte und ob ein solches Recht damals und überhaupt im 4. Jahrhundert in der ganzen Kirche anerkannt wurde.

Der entscheidende Text, von dessen Interpretation die Antwort auf die Frage nach dem Verständnis des Bischofs von Rom von seiner Autorität abhängt, findet, sich in dem Brief des Papstes Julius an die Eusebianer: « Legi litteras », der nach der römischen Synodes des Jahres 340 geschrieben ist. Es heißt dort:

> Wenn überhaupt, wie Ihr sagt, eine Verfehlung vorlag, so mußte nach dem kirchlichen Canon, und nicht wie geschehen, das Urteil gefällt werden. Ihr mußtet an uns alle schreiben, damit auf diese Weise von allen, was rechtens sei, bestimmt würde. Es waren Bischöfe, welche (Unrecht) erlitten und nicht irgend beliebige Kirchen, sondern solche, welche die Apostel selbst regiert hatten. Warum wurde insbesondere über die alexandrinische Kirche nicht an uns geschrieben? Oder wißt Ihr nicht, daß es Gewohnheitsrecht ist, daß zuvor an uns geschrieben und so von hier aus, was rechtens ist, bestimmt werde? Wenn wirklich ein solcher Verdacht auf den Bischof jener Stadt fiel, dann mußte, man darüber an diese Kirche schreiben. Jetzt aber wollen jene ohne uns benachrichtigt zu haben, nachdem sie nach ihrem Gutdünken vorangegangen sind, daß wir, die wir über jene Vergehen keine Untersuchung angestellt haben, ihnen beistimmen. So lauten durchaus nicht die Anordnungen des Paulus, so nicht, was uns die Väter überlieferten. Es ist eine fremde Form, ein neuer Brauch. Was ich schreibe, ist zum allgemeinen Besten. Nehmt es bereiten Sinnes auf! Denn was wir vom seligen Petrus empfangen haben, das tue ich Euch kund (1).

Die entscheidende Frage ist: Behauptet Julius hier ein bestehendes Gewohnheitsrecht, daß in wichtigen Fragen wie der der Absetzung von Bischöfen apostolischer Stühle an Rom appelliert

(1) Athanasius, *Apologia contra Arianos* 35, *PG* 25,308A.B., Opitz 113.

werde, oder bezieht er sich nur auf die Gewohnheit, daß wichtige Fragen auch des Ostens nicht ohne die Zustimmung des Westens endgültig entschieden werden können?

Gegen eine Deutung des Textes im Sinne eines Appellationsrechtes an Rom spricht die Tatsache, daß es vor Athanasius tatsächlich überhaupt keinen Fall einer Appellation eines östlichen Bischofs gegen das Urteil einer östlichen Synode an den römischen Stuhl gegeben hat (1). Bei dieser Sachlage anzunehmen, daß Julius ein bestehendes Gewohnheitsrecht der Appellation an Rom behaupte, ist außerordentlich problematisch. Jede andere Deutungsmöglichkeit des Textes scheint uns deshalb von vornherein vorzuziehen zu sein. Ein diesbezüglicher Canon oder eine Gewohnheit dieser Art existierten nicht. Das konnte auch dem Bischof von Rom nicht unbekannt sein. Dabei ist es noch strittig, ob es sich im Fall des Athanasius um eine Appellation im streng juristischen Sinne handelte. Er floh nach seiner zweiten Vertreibung aus Alexandrien nach Rom, gerade dorthin, weil seit langem eine enge Verbindung zwischen Alexandrien und Rom bestand. Er erwartete vom Bischof von Rom, der auch im Osten hohes Ansehen besaß, Hilfe. Athanasius schrieb keinen Brief, um seinen Fall dem Papst Julius als dem höheren Richter zu unterbreiten. Die Communio Roms, die er von Julius erlangen wollte, war für ihn von großer Bedeutung, und er konnte hoffen, sich so trotz der Verurteilung durch orientalische Synoden halten zu können (2). Ludwig Hertling schreibt dazu in seinem bekannten Aufsatz *Communio und Primat*:

> Man kann das, was Athanasius tat, als Appellation bezeichnen. Aber er geht nicht etwa von einem Gericht, bei dem er einen Prozeß verloren hat, zu einer übergeordneten Instanz, um das Urteil revidieren zu lassen, sondern er will vor aller Welt dartun: Ich besitze die römische Communio, und darum kann mir keiner etwas anhaben (3).

Freilich hat tatsächlich — und das übersieht Hertling — die römische Communio den Fall des Athanasius nicht endgültig und

(1) BATIFFOL, *Cathedra Petri* 211.

(2) Vgl. zur Sache: H. WINTER, *Recours to Rome: Batiffol's Argument*, in *Révue de l'Université d'Ottava* 37, 1967, 497-498.

(3) L. HERTLING, *Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in *Una Sancta* 17, 1962, 117.

für alle eindeutig entscheiden können. So bedeutend war, wie wir sehen werden, im Osten die Communio Roms in der Tat nicht. — Erich Caspar sieht im Vorangehen des Athanasius keine Appellation: « Er flüchtete zu seinem bischöflichen Amtsbruder nach Rom. Julius deutete es so, daß er seinem Ruf zur Synode gefolgt sei » (1). Die wahrscheinlichste Deutung des oben angeführten Textes aus dem Brief des Julius scheint uns die zu sein, die Caspar gibt:

> Das « Gewohnheitsrecht » auf welches sich Julius I. berief, war der alte Brauch, daß synodale Entscheidungen erst durch die Rezeption auf dem Wege des zwischenkirchlichen Nachrichtenaustausches in der Gesamtkirche Kraft erlangten, daß also im vorliegenden Fall ein orientalisches Synodalurteil (Tyrus) der Mitteilung « an uns alle » d.h. an die abendländische Kirche bedürfe und daß « von hier aus », d. h. von Rom als Vertreter des Abendlandes, Stellung dazu genommen werden müsse.

Eventuell liegt für Alexandrien nach Caspar wegen der seit langem bestehenden engen Beziehungen dieses Sitzes zu Rom ein besonderer Grund vor, den Fall der Begutachtung der dortigen apostolischen Kirche zu unterbreiten (2). — Zudem ist das « von hier aus », d.h. von Rom aus, nicht eindeutig. J. Meyendorff erklärt es anders. Man muß wissen, daß der uns vorliegende lateinische Text nicht der Urtext ist, sondern eine Rückübersetzung aus dem Griechischen, das wir bei Athanasius in dessen Apologie gegen die Arianer (35) haben. Dort heißt es: οὕτως ἔνθεν Dieses ἔνθεν deutet Meyendorff mit Berufung auf F. E. Brightman temporal und nicht lokal. Brightman übersetzt den griechischen Text folgendermaßen ins Lateinische zurück: « et sic deinde ». Dann wäre von Rom überhaupt nicht die Rede. Mit Sicherheit läßt sich jedoch m.E. der Fall nach Ausweis der Lexika nicht entscheiden (3).

(1) CASPAR I, 144.

(2) L.c. 150/151. Vgl. zur Sache auch OPITZ 113, Anm.

(3) MEYENDORFF in *Istina* 4, 1957, 470, auch Anm. 1; vgl. F. E. BRIGHTMAN, *Six notes*, in *The Journal of Theological Studies* 29, 1927/1928, 159. Das *Lexikon Athanasianum* von GUIDO MÜLLER (Berlin 1952), S. 492, gibt für ἔνθεν auch die Bedeutung « inde », bringt aber als einzige Belegstelle eben die in dem Brief des Julius, die es interpretiert: « ex Romana ecclesia »! Die Angabe ist also praktisch wertlos. Außerdem ist auch « inde » nicht dasselbe wie « hinc », was zu erwarten wäre, wenn sich der Text auf Rom beziehen soll. G. W. H. LAMPE bringt das Wort ἔνθεν

Das von Meyendorff angeführte griechische Lexikon von H. G. Liddel-R. Scott (Oxford 1925) gibt für ἔνθεν (S. 566) als erste Bedeutung « thence » d.h. « from there » und erst an zweiter Stelle die temporale: « thereupon, thereafter ». Brightman insistiert darauf, daß ἔνθεν niemals « from *here* » bedeuten könne, wohl aber « from *there* ». Aber auch wenn die lateinische Übersetzung « et hinc » sprachlich möglich sein sollte, fragt es sich, ob hier Rom als Sitz des Oberhauptes der Gesamtkirche oder nur als Vorort des Westens gedacht ist. Im Zusammenhang scheint die zweite Deutung die wahrscheinlichere zu sein. Julius beruft sich auf das Gewohnheitsrecht, *an alle* zu schreiben, d.h. an alle Bischöfe des Westens. Auch das spätere « nobis », das dem « et hinc » unmittelbar vorangeht, kann durchaus im Sinn eines wirklichen Plurals und nicht des pluralis maiestatis verstanden werden. Das « ad hanc Ecclesiam » scheint und im Zusammenhang wahrscheinlicher die gesamte Kirche des Westens und nicht Rom für sich allein genommen bedeuten zu sollen. Batiffol erklärt den Text ganz ähnlich wie Caspar, wenn er schreibt:

> Es ist bemerkenswert, daß der Papst Julius nicht offen das Privileg eines seinem Bischofsstuhl eigenen Primats beansprucht. Ohne Zweifel beruft er sich auf die Einrichtungen des Apostels Petrus, aber er redet nicht von der Cathedra Petri... In Wirklichkeit legt der Papst Julius Wert darauf, sich mit dem Westen zu identifizieren. Er stellt das Prinzip auf, daß man in Angelegenheiten wie der des Athanasius « an uns alle » schreiben mußte daß dies der Brauch war und daß so « von hier», d.h. von Rom die Gerechtigkeit geschaffen werde, weil vor der Zustimmung des Westens und Roms eine Sentenz des Ostens nicht definitiv sein konnte (1).

H. Marot beruft sich m.E. zu Unrecht auf Batiffol, wenn er das « an uns alle » ausschließlich auf die Bischöfe der römischen

---

in seinem *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961), überhaupt nicht. W. BAUER übersetzt in seinem Lexikon *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin 1952), S. 481 sowohl « von da » wie « von hier ». Der *Thesaurus Graecae Linguae* Vol. III, Paris 1835, S. 1082 gibt jedoch als *erste* Bedeutung für das umstrittene Wort: « hinc ». Aber hier handelt es sich um klassisches Griechisch.

(1) BATIFFOL, *Cathedra Petri* 225.

Synode beziehen will (1). Das Gewohnheitsrecht, auf das sich Julius beruft, bestand tatsächlich im von Caspar und Batiffol gedeuteten Sinn, nicht aber als ein Appellationsrecht ausschließlich an Rom als an die höchste Instanz. Batiffol verweist sehr mit Recht auf Ambrosius, der eine Gewohnheit der Appellation an die römische Kirche, an die Kirche Italiens und des ganzen Westens kennt, nicht aber ein Appellationsrecht an Rom allein (2).

Der von Batiffol angeführte Brief « Sanctum » des Ambrosius ist m.E. ein Dokument, das uns die rechte Interpretation für den Brief des Julius liefern kann. Ambrosius handelt über den Fall des Maximus, der auf dem Konzil von Konstantinopel (381) als Bischof der Stadt durch Nektarius ersetzt worden war. Maximus hatte sich — so Ambrosius — nach dem Beispiel des Athanasius, des Petrus von Alexandrien und vieler anderer Orientalischer Bischöfe, die bei der Kirche Roms, Italiens oder des ganzen Westens Zuflucht suchten, an den Westen gewandt, damit seine Sache dort von einer Synode verhandelt werde. Man hätte also in Konstantinopel um der kirchlichen Gemeinschaft willen das Urteil des Westens abwarten müssen. Ambrosius beansprucht ein Mitspracherecht des Westens bei wichtigen Angelegenheiten des Ostens. Aber er beruft sich in keiner Weise auf den Primat Roms und auf Rom als alleinige und höchste Berufungsinstanz (3).

J. selbst interpretiert schließlich den Text des Julius in einem Sinne, wie ihn auch ein Ambrosius angenommen hätte: Er schreibt: « Die Kirchenordnung verlangte in einem solchen Fall (der Absetzung und Verbannung von Bischöfen durch eine Synode), insbesondere wenn es sich um apostolische Bischofssitze handelte, z.B. um den Stuhl von Ankyra, die Einberufung einer allgemeinen Synode unter Beteiligung des Abendlandes » (S. 69/70).

(1) Marot, in *Istina* 1957, S. 447. P. Batiffol hat allerdings früher (in seinem Buch *La Paix Constantinienne et le Catholicisme*, Paris 1914, S. 427/428) die von Marot vorgelegte Auffassung vertreten, sie aber später in *Cathedra Petri* korrigiert.

(2) Batiffol, *Cathedra Petri* 225/226. Ambrosius *Ep.* XIII, 4, s. *PL* 16, 950-953, bes. 952.

(3) Vgl. zur Sache: de Vries, *Konst I*, S. 39; *PL* 16,950-953.

Appellation der Eusebianer an Rom?

Ein Argument für das Bestehen eines Appellationsrechtes an Rom wäre die von J. und anderen behauptete Appellation der Eusebianer an Rom (J. S. 3, 43). Es ist aber außerordentlich unwahrscheinlich, daß eine solche Appellation, wenn sie wirklich stattgefunden hat, ernst gemeint war, da die Eusebianer, wie J. selbst zugeben muß, nachher dem Bischof von Rom das Recht absprachen, in Angelegenheiten des Orients zu intervenieren (S. 67). E. Schwartz interpretiert die Gesandtschaft der Eusebianer nach Rom nicht als Appellation, sondern nur als Information des obersten Bischofs des Westens, weil Eusebius mit Recht vermutete, Athanasius werden sich da Hilfe holen (1). Auch den Eusebianern lag natürlich daran, den Bischof von Rom für sich zu gewinnen. Schwartz erklärt die sogenannte Appellation der Eusebianer an Julius und ihre angebliche Aufforderung an ihn, eine Synode zu berufen, als ein Mißverständnis des Papstes. Es kam zwischen den Abgesandten der Eusebianer und den Presbytern des Athanasius in Rom zu lebhaften Diskussionen. « Dabei ließen die eusebianischen Kleriker Worte fallen, die von Papst Julius als die Forderung, eine Synode zu berufen, gedeutet wurden » (2). E. Caspar zufolge wandten sich die Eusebianer, um für ihren arianischen Gegenbischof Pistos die Anerkennung zu erhalten, nicht nur an Rom, sondern an alle Kirchen des Westens und an den Kaiser (3). Batiffol nimmt zwar an, daß die Abgesandten des Eusebius tatsächlich den Papst um Berufung einer Synode baten, bemerkt aber dazu, Eusebius von Nikomedien hätte das selbst niemals getan. Seine Abgesandten handelten also nicht im Sinne ihres Auftraggebers (4). Die Eusebianer weigerten sich jedenfalls schließlich, an dem, wie Julius behauptete, von ihnen selbst geforderten Konzil teilzunehmen, und sie protestierten dagegen, daß Julius von ihnen verurteilte Bischöfe in seine Communio aufgenommen hatte (5).

(1) E. Schwartz, *Von Konstantins Tod bis Sardika* 342, in: *Gesammelte Schriften* III, 281.

(2) L.c. 284.

(3) Caspar I, 140.

(4) Batiffol 219. 220. Vgl. zur Sache auch V. Monachino, *Il primato nella controversia Ariana*, in *Misc. Hist. Pont.* 21, 1959, 33 ff.

(5) L.c. 222. Batiffol zitiert Sozomenos, *H.E.* III, 8, *PG* 67,1053B.

J. beruft sich zur Stützung seiner These auf die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenon, die in ihrem Resumé des Julius-Briefes die Regelwidrigkeit der eusebianischen Handlungsweise bei der Verurteilung von Bischöfen damit begründen, das es « die kirchliche Ordnung verlangt, daß in der Kirche keine Maßnahme getroffen werde, ohne den Bischof von Rom zu fragen » (1). Sozomenos hängt, wie bekannt, in seiner Kirchengeschichte zum großen Teil sklavisch von der des Sokrates ab, hat also keinen eigenen Zeugniswert. Beide Kirchengeschichten sind um die gleiche Zeit zwischen 443 und 450 geschrieben, also gut hundert Jahre nach den Ereignissen, um die es hier geht. Schon J. Turmel hat in seiner 1908 erschienenen *Histoire du dogme de la Papauté* darauf hingewiesen, wie zweifelhaft der Wert der Aussage des Sokrates hier ist. Der Kirchenhistoriker hat die Stelle im Brief des Julius: « Wißt Ihr nicht, daß es Gewohnheitsrecht ist, daß zuvor an uns geschrieben werde und daß von hier aus, was rechtens ist, bestimmt wird », mißdeutet und praktisch verfälscht. Ähnlich urteilt auch Erich Caspar (2). Was Sokrates behauptet, stimmt auch für seine eigene Zeit ganz und gar nicht. Nestorius z.B. vermeidet auch vor seiner Verurteilung, als er noch in Gemeinschaft mit Rom stand, bei seinen Beziehungen zum Bischof dieser Stadt, jeden Anschein einer Anerkennung des Apostolischen Stuhles als einer übergeordneten Instanz (3). Zur Zeit des Konzils von Ephesus und nachher ignorierten der Kaiser und auch die Bischöfe des Antiochenischen Patriarchats die Autorität des Bischofs von Rom völlig (4). Von einer allgemeinen Geltung des von Sokrates aufgestellten Prinzips kann auch damals keine Rede sein, erst recht nicht im 4. Jahrhundert.

Die Frage der Anerkennung Roms als Berufungsinstanz

Wenn Papst Julius, wie J. annimmt, den römischen Stuhl als entscheidende höchste Berufungsinstanz ansah, was wir sehr

(1) Socrates *H.E.* II, 17, *PG* 67,220A; Sozomenos *H.E.* III, 10, *PG* 67,1057A.

(2) J. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du quatrième siècle*, Paris 1908, 239, Anm. 1. Vgl. zur Sache auch Caspar I, 151, Anm. 1.

(3) Vgl. de Vries, *Ephesos* 41.

(4) L.c. 39. 40. 43-45.

bezweifeln, so mußte er jedenfalls selbst bald einsehen, daß er die Sentenzen seiner römischen Synode im Osten tatsächlich nicht durchsetzen konnte. Er sah sich gezwungen, den Kaiser Konstans um die Einberufung einer allgemeinen Synode des Ostens und des Westens zu bitten, um so zu einer Lösung der umstrittenen Personalfragen zu kommen (1). Die Notwendigkeit ergab sich aus der kategorischen Ablehnung der Entscheidung Roms durch das Konzil von Antiochien des Jahres 341. Diese Synode verbot in ihrem Canon 15 jede Berufung an eine andere Instanz gegen das Absetzungsurteil einer Synode gegen einen Bischof. J. ist der Auffassung, daß dieser Canon wie auch die Canones 4 und 12 in einem klaren geschichtlichen Zusammenhang mit der Intervention des Julius von Rom für Athanasius stehen. Aus dem Verbot geht aber immerhin hervor, daß eine solche Appellation damals nichts Unerhörtes war. Was überhaupt nicht in Frage kommt, braucht man nicht zu verbieten (2). Es ist zu betonen, daß diese Synode durchaus nicht eine Versammlung von Häretikern war. Hilarius nennt sie « Synode der Heiligen » (3). J. selbst schreibt zur Sache:

> Die antirömische Haltung der Synode, deren Teilnehmer meist Orthodoxe waren, wie ihr wahrer Vorstand Dianios von Kaisareia (Kappadokien), der im Brief des Julius an erster Stelle genannt wird, ist mit der Haltung der afrikanischen Bischöfe in der Affäre des Apiarius zu vergleichen. Es herrscht die Meinung, das weitentfernte Rom sei wegen mangelnder Information über Personen und Lehren nicht imstande, ein kompetentes Urteil zu fällen (4).

Bei Hefele-Leclercq heißt es mit Berufung auf Turmel, man müsse annehmen, daß in Antiochien 341 die Gesamtkirche des Ostens sprach (5). Die Opposition, die sich hier gegen Rom zeigte, ist also durchaus ernstzunehmen. Von einer allgemeinen Annahme eines Appellationsrechtes an Rom kann nicht die Rede sein.

(1) JOANNOU 80; BATIFFOL 226; MAROT 448; SOZOMENOS *H.E.* III, 10, *PG* 67,1057B; SOCRATES *H.E.* II, 20, *PG* 67,236; ATHANASIUS, *Apologia ad Constantium* 4, *PG* 25,600D. 601A.

(2) JOANNOU 71.72., Vgl. HEFELE, LECLERCQ I, 2, 715. 716. 718. 719.

(3) HILARIUS, *De Synodis* 32, *PL* 10, 504B; zitiert bei JOANNOU 72, Anm. 10.

(4) JOANNOU 73.

(5) HEFELE-LECLERCQ II, 2, 1248. Hier wird zitiert: J. TURMEL, *La Papauté à Sardique*, in *Rev. Cath. des Églises* III, S. 350.

Das Konzil von Sardika (343), das schließlich auf Betreiben des Westens, auch des Papstes, durch die Kaiser Konstans und Konstantius berufen wurde, war eine Art von Wiederholung des Konzils von Rom des Jahres 340, das den Athanasius, den Marcellus von Ancyra und andere im Osten verurteilte Bischöfe rehabilitiert hatte. Aber auch hier gelang es nicht, für die römische Entscheidung eine allgemeine Anerkennung zu erwirken. Das Konzil fiel sofort auseinander. Die Mehrheit der östlichen Bischöfe trennte sich unter Protest gegen Julius von ihren westlichen Amtsbrüdern. Das Schreiben von 80 orientalischen Bischöfen an die Gesamtkirche beweist deren negative Einstellung gegenüber den Ansprüchen Roms. Die Orientalen vermeiden es, überhaupt von einer römischen Synode zu sprechen. Sie lehnen es grundsätzlich ab, daß « die östlichen Bischöfe von den westlichen gerichtet würden ». Sie sind darüber entrüstet, daß die von orientalischen Synoden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossenen Bischöfe Athanasius und Marcellus in Sardika als zur Communio der Kirche gehörig angesehen werden (aufgrund ihrer Rehabilitierung durch Rom). Sie erneuern das Verdammungsurteil gegen diese Bischöfe und protestieren gegen « die Neuheit, die der alten Gewohnheit der Kirche widerstreitet, daß was in einem orientalischen Konzil entschieden wurde, von westlichen Bischöfen aufgehoben werde und umgekehrt ». Endlich belegen sie die verantwortlichen westlichen Bischöfe, insbesondere Julius von Rom, mit dem Anathem: Julius « den Ersten und Anführer der Bösen, der zuerst den Verbrechern und Verurteilten die Tür der Kirchengemeinschaft geöffnet hat» (1). Die Stellungnahme der Orientalen in Sardika beweist jedenfalls, daß von ihnen Rom nicht als das entscheidende Zentrum der kirchlichen Communio und auch nicht als Appellationsinstanz anerkannt war. Sardika hatte ein Schisma zur Folge, das über 50 Jahre dauern sollte.

Das westliche Rumpfkonzil, dem aber auch etliche orientalische Bischöfe sich anschlossen, approbierte allerdings die römische Entscheidung. Es ist aber hervorzuheben, daß Sardika die römische Entscheidung einer neuen Untersuchung unterzog, sich also als ein der römischen Synode übergeordnetes Appellationstribunal

(1) Vgl. CASPAR I, 157/158. Quelle: HILARIUS, *Collectanea Antiariana Parisina* (*Fragmenta Historica*), in *CSEL* 65, Series A IV 12, S. 57; IV, 14, S. 57/58; IV 26-28, S. 65-67; insbesondere über Julius l.c. Nr. 27, S. 66.

gebärdete [1]. Es billigte Rom nur in sehr eingeschränktem Maß das Recht, als Berufungsinstanz zu fungieren, zu. Ein durch eine orientalische Synode abgesetzter Bischof kann sich an Rom wenden. Der römische Bischof kann darüber entscheiden, ob ein Formfehler vorliegt und eventuell ein neues Gerichtsverfahren, aber an Ort und Stelle, nicht in Rom, einleiten, an dem er auch durch von ihm entsandte Vertreter teilzunehmen befugt ist [2].

Die Canones von Sardika drangen selbst im Westen nicht überall durch. Ein afrikanisches Konzil des Jahres 418 verbot bei Strafe der Exkommunikation jegliche Appellation an Instanzen « jenseits des Meeres », also auch an Rom [3]. Aber auch hier ist zu sagen: Wenn man dies verbieten mußte, dann kam so etwas also vor. Das Trullanum (692) rezipierte schließlich die Canones von Sardika auch für den Osten [4].

Daß auf dem Konzil von Sardika nicht einmal die westlichen Väter dem Bischof von Rom ein uneingeschränktes Recht, als Berufungsinstanz zu fungieren, einräumten, beweist m.E. klar, daß von einer allgemeinen Anerkennung eines solchen Rechtes damals noch nicht die Rede sein kann. Ein solches Recht ist jedoch im Entstehen begriffen. Man hätte es in Antiochien (341) und in Sardika (343) nicht zu bekämpfen brauchen, wenn die Idee völlig unbekannt gewesen wäre.

Die römische Entscheidung von 340 zugunsten des Athanasius hatte sich aber nicht durchsetzen können, eben weil das Recht, an Rom zu appellieren, nicht allgemein anerkannt war. Auch die Synode von Sardika, die, wie gesagt, gleich zu Beginn wegen der Meinungsverschiedenheit über die Kompetenz Roms in zwei Teile auseinanderfiel, hatte zu keiner Entscheidung geführt. So sah sich nachher Papst Liberius (352-366) gezwungen, den Kaiser Konstantius um die Einberufung eines großen Konzils zu bitten, das nun

(1) ATHANASIUS, *Apologia contra Arianos* 37, *PG* 25,312C. OPITZ 115/116; Vgl. V. MONACHINO, *Il Primato nella controversia ariana*, in *Misc. Hist. Pont.* 21, 1959, 41.

(2) HEFELE-LECLERCQ II, 2, 1249: vgl. BATIFFOL, *Cathedra Petri* 226 ff.

(3) MEYENDORFF in *Istina* 1957, S. 472, Cod. can. Eccl. Afr. can. 125, s. P. JOANNOU, *Discipline Générale antique*, in: *Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, Fasc. IX,2*, Grottaferrata 1962, S. 396/397.

(4) MEYENDORFF, l.c. S. 481.

endlich die auch in Sardika ungelöst gebliebene Frage entscheiden sollte [1]. Das Konzil wurde entgegen dem Willen des Papstes, der Aquileja wollte, vom Kaiser nach Mailand berufen (355) und führte wiederum zu nichts. Der Kaiser zwang alle, den Athanasius zu verurteilen [2]. Man wird sagen, daß es sich hier um die Politik eines arianisch gesinnten Kaisers handelte. Auch gegen das Argument aus dem Verlauf des Konzils von Sardika läßt sich einwenden, daß die oppositionellen Bischöfe Arianer oder Semiarianer waren. Schwieriger ist es schon, für das Konzil von Antiochien (341) einen Ausweg zu finden, um der Konsequenz zu entgehen, daß ein Recht der Appellation an Rom als oberste Berufungsinstanz nicht allgemein anerkannt war.

Die Haltung des hl. Basilius gegenüber dem Primat Roms

Wenn es sich aber um einen von der Gesamtkirche hochverehrten heiligen Kirchenlehrer wie Basilius den Großen von Cäsarea handelt, so wiegt dessen Zeugnis schwerer. Von ihm behauptet J. (S. 15), er habe « Rom als höchstes Gericht anerkannt ». Wir müssen die Stichhaltigkeit dieser Behauptung prüfen. Das Hauptbeweisstück, das J. für seine These anführt, ist der Brief Nr. 203 des Basilius (J. S. 192, Nr. 64). Die Überschrift lautet hier: « Basileios von Kaisareia wendet sich im Namen der Provizialsynode Kappadokiens an Damasus I. und die römische Synode, um gegen die Verleumdungen des Paulinus von Antiochien und gegen dessen Anerkennung durch Damasus I. Berufung einzulegen ». Es würde sich also um eine Berufung vom Papst an dessen Synode, an deren Spitze eben dieser Papst stand, handeln, in sich schon eine merkwürdige juristische Konstruktion, zumal da die Anerkennung des Paulinus durch Damasus *und* seine Synode erfolgt war (so J. selbst S. 188, Nr. 62). Es ist die Frage zu beantworten, ob es sich hier um eine Appellation im eigentlichen Sinne handelt. Es will uns scheinen, daß sich dies aus dem Text nicht ergibt. Es handelt sich um eine dringende Bitte um Hilfe gegen die Anschuldigungen und Verleumdungen von seiten der Anhänger des Paulinus. Basilius und die mit

(1) Joannou 118; vgl. Marot 450/451; Hilarius, *Fragmenta Historica, Series* A VII, 6, *CSEL* 65, S. 92; oder V, 6, *PL* 10, 682 ff.

(2) Marot 451; Athanasius, *Hist. Ar.* 33, *PG* 25,732C; Opitz 201; Joannou 120.

ihm einigen Bischöfe von Kappadozien sind auch bereit, sich vor einer etwa von Damasus gesandten Delegation gegen die ungerechten Angriffe der Gegner zu verteidigen. Aber die Ankläger müssen ihnen gegenübergestellt werden. Basilius und die Seinen sind auch bereit, sich an einen von Damasus anzugebenden Ort zu begeben und sich dort vor dessen Vertretern zu rechtfertigen (1). Aus all dem geht hervor, daß dem Basilius am Urteil des Damasus sehr viel gelegen war; aber daraus eine juristische Appellation zu machen, scheint uns doch sehr gewagt. Eine Anerkennung des Damasus als des Hauptes der Kirche liegt jedenfalls nicht vor. Es heißt in dem Brief (Nr. 3):

> Wenn Ihr Euch als das Haupt der universalen Kirche betrachtet, so kann das Haupt nicht zu den Füßen sagen: « Ich brauche euch nicht ». Wenn Ihr Euch zu einer anderen Gruppe der Glieder der Kirche rechnet, könnte Ihr uns, die wir zu dem gleichen Leib gehören, nicht sagen: « Wir brauchen euch nicht ». Die eine Hand braucht die andere, wie ein Fuß den anderen, und die Augen sehen genauer, wenn sie zusammenwirken (2).

Die Vorstellung von Rom als dem Haupt der Kirche wird also nur als eine von verschiedenen Möglichkeiten hingestellt. Es handelt sich um einen Vergleich, nicht um eine juristische Definition. J. erwähnt im Zusammenhang mit dem Brief 203 den Brief 216, den Basilius an Meletius schrieb und in dem von Anhängern des Paulinus die Rede ist, die mit Briefen aus dem Westen zurückgekehrt sind, die sie « als Zeichen einer gewissen Autorität » ansehen und mit denen sie sich stolz brüsten (3). Von diesen Briefen spricht Basilius auch im Brief 214, und dort ist es ganz klar, daß er den Kommunionbrief des Westens für Paulinus meint, dem er jedoch keine entscheidende Bedeutung beimißt. Er schreibt dazu:

> Das kann uns niemals überzeugen und niemals dazu bringen, den Meletius zu ignorieren... Was micht angeht, bin ich weit davon entfernt nachzugeben, weil irgendjemand sich eines Briefes brüstet, den er von Menschen empfangen hat. Ich kann nicht einen Menschen, der nicht der gesunden Lehre folgt, als in der Communio mit den Heiligen stehend ansehen, selbst wenn der Brief vom Himmel gekommen wäre (4).

(1) Courtonne II, 167-172.
(2) Courtonne II, 170.
(2) L.c. 208.
(4) L.c. 203/204.

Hier ist es völlig klar, daß für Basilius die Autorität Rom auch in Sachen des Glaubens und der Communio nicht entscheidend ist. Mag Rom dem Paulinus auch seine Communio gewähren, das ist für Basilius belanglos, da er überzeugt ist, daß dieser nicht der gesunden Lehre des Glaubens folgt. Darüber steht also nach Basilius Rom nicht das letzte Urteil zu. Er bleibt bei seiner Meinung trotz der gegenteiligen Entscheidung Roms, und deshalb hält er es weiter mit Meletius und verweigert dem Paulinus seine Communio. Für Basilius ist nicht die Communio Roms entscheidend, sondern die der großen Mehrheit der Bischöfe. Auf diese beruft er sich im Brief 204, um zu beweisen, daß seine eigene Communio die echte ist und daß deshalb, wer seine Communio verläßt, sich von der Gesamtkirche trennt. Er zählt auf: die Bischöfe von Pisidien, Lykaonien, Isaurien, Phrygien, Armenien, Mazedonien, Achaja, Illyricum, Gallien, Spanien, Italien, Sizilien, Ägypten und Syrien. Mit ihnen allen steht er in Briefverkehr, d.h. in Communio. Das ist für ihn entscheidend (1).

J. beruft sich ferner auf den Brief 70 des Basilius (S. 166 ss.), der im Jahre 371 geschrieben wurde. J. schreibt in diesem Zusammenhang:

> Die eindringliche Betonung (von seiten des Basilius), daß die Communio mit Rom allein imstande sei, die Einigung in den Kirchen des Orients zu garantieren, daß der Bischof von Rom durch seine Legaten die Ordnung wiederherstellen kann, daß er ihnen die Entscheidungen gegen die Synode von Rimini zur Orientierung im Glauben vorlegt — all das beweist die Einstellung des Basileios zur Autorität Roms für die katholische Kirche (S. 172).

Demgegenüber ist hervorzuheben, daß Basilius anderswo betont, er erwarte das Heil nicht bloß von Rom, sondern vom gesamten Abendland. Er schreibt in Brief 66 an Athanasius: « Schon längst weiß auch ich, soweit es meine beschränkte Einsicht, die ich von den Dingen habe, zuläßt, und ich habe eingesehen, daß es nur *einen* Weg der Hilfe für unsere Kirchen gibt, und das ist, daß die Bischöfe des Westens sich mit uns ins Einvernehmen setzen ». Es kommt ihm auf die große Zahl der Bischöfe des Westens an. Er hofft, daß diese Eindruck im Osten machen werde (2).

(1) L.c. 179/180.
(2) COURTONNE I, 157.

Basilius wendet sich fast immer — mit Ausnahme nur des Briefes 70 — an *die* Bischöfe des Westens, nicht an Rom allein. Deshalb erscheint uns die Schlußfolgerung, die J. zieht, Basilius habe von der Communio mit Rom *allein* das Heil erwartet, nicht der Gesamthaltung des Bischofs von Cäsarea zu entsprechen.

J. weist zwar darauf hin, daß es zweifelhaft ist, ob der Brief 70 jemals bei Damasus ankam (S. 171). Wie dem auch sei, Basilius appelliert in diesem Brief jedenfalls nicht an Damasus als an eine Autoritätsperson für die Gesamtkirche, sondern nur an dessen christliche Gesinnung von der er Hilfe erwartet (1). E. Amand de Mendieta schreibt dazu:

> Es ist dies ein Brief eines Kollegen an einen Kollegen, ein Brief eines Bischofs an einen anderen Bischof, genauer gesagt: es ist der Brief, den der Metropolit von Cäsarea in Kappadozien an das unbestrittene Oberhaupt des westlichen Episkopats richtet, an den ersten Bischof der Christenheit, nichts mehr. Dieses Schreiben bittet um das Mitgefühl und die Liebe des Damasus; es ist nicht gerichtet an einen Hierarchen, der im Orient als einziges und unbestrittenes Haupt der Gesamtkirche anerkannt wäre (2).

Basilius bittet gewiß den Papst Damasus und den ganzen Westen um Hilfe für den Osten, der durch den Arianismus schwer bedroht war. Die Gesandtschaft, die Basilius von Damasus erbittet, wird sich auch darüber besser informieren können, mit wem Communio zu halten ist und mit wem nicht (3). Das ist ein diskreter Hinweis darauf, daß nach dem Urteil des Basilius Rom seine Communio bisweilen Leuten gewährte, die ihrer nicht würdig waren. Basilius weist auf einen Präzedenzfall hin: Rom hat schon einmal, zur Zeit des Bischofs Dionysius (259-268) Cäsarea in materieller Not geholfen. Jetzt handelt es sich um eine viel schwerere Not: die Bedrohung durch die Häresie des Arianismus. In dieser Bedrängnis bittet er Rom um brüderliche Hilfe (4). Eine Anerken-

(1) COURTONNE I., 164. F. CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche*, Paris 1905, S. 147 nimmt an, der Brief Nr. 70 sei in Rom angekommen.

(2) E. AMAND DE MENDIETA, *Basile de Césarée et Damase de Rome, les causes de leurs négotiations*, in *Biblical and Patristic Studies*, in *Memory of Robert Pierre Casey*, edited by J. NEVILLES BIRDSALL and ROBERT W. THOMSON, Freiburg 1963, S. 154/155.

(3) COURTONNE I, 165.

(4) L.c. 166.

nung der Autorität Roms über die Gesamtkirche läßt sich m.E. aus dem Brief nicht folgern. Basilius appelliert niemals im eigentlichen Sinne an Rom, auch nicht in der Angelegenheit des Meletius. Er bittet weder Rom noch den Westen überhaupt um die Anerkennung des von ihm bevorzugten Bischofs von Antiochien. Nur im Brief 263, den J. dem Meletius zuschreibt (S. 214), andere dagegen dem Basilius (1), kommt dieser indirekt auf die Sache des Meletius zu sprechen, aber im Zusammenhang mit einer Glaubensfrage, weil er den Paulinus der Häresie verdächtigte und ihn deshalb der Communio für unwürdig hielt (2). Damit plädiert Basilius natürlich, ohne ihn zu nennen, für Meletius. J. sieht in Brief 203 des Basilius eine Bitte an Damasus, dem Meletius seine Communio zu gewähren (3). In dem angeführten Text, der nicht an Damasus allein gerichtet ist, wird aber nur generell um « Friedensbriefe » gebeten; für wen ist nicht gesagt (4).

P. Batiffol zum Primatsverständnis des hl. Basilius

Batiffol zufolge hat Basilius selbst zwar nie am Rom appelliert, aber er sieht eine Appellation an Rom nicht als irregulär an und ist der Auffassung, daß Rom die Sentenz orientalischer Konzilien revidieren und auch orientalische Bischöfe wegen Häresie absetzen könne (5). Hier finden die Thesen Joannous also in etwa eine Stütze. Wir müssen uns deshalb auch ein wenig mit Batiffol auseinandersetzen.

Was Basilius als Ideal vorschwebt, ist nicht eine autoritative Intervention Roms, sondern eine brüderliche Hilfe durch eine möglichst zahlreiche Gesandtschaft von Bischöfen aus dem Westen, die dann zusammen mit den Orientalen ein Konzil halten sollen. « So werden sie nich bloß wegen der Würde derer, die sie

(1) Vgl. A. van Roey, *Damase*, in *Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl.* XIV, 52; G. Bardy in A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bd. III, Paris 1936, S. 273; E. Schwartz, *Die Sammlung des Theodosius Diaconus, Aktenstücke zum Antiochenischen Schisma*, in *Gesammelte Schriften* III, 49; Bardy, *Le Concile...*, in *Rev. Bénéd.* 1933, S. 205; Batiffol, *Cathedra Petri* 229.

(2) Courtonne III, 125.

(3) Joannou 189, mit Verweis in Anm. 13 auf S. 193 Nr. 4.

(4) Courtonne II, 171.

(5) Batiffol 230. 232. 233.

geschickt haben, sondern wegen ihrer grossen Zahl die nötige Autorität haben, die Ordnung wiederherzustellen (1). Als Fall einer Appellation an Rom, die auch Basilius als regulär angesehen habe, bringt Batiffol den des Eustathius von Sebaste, der im Jahre 360 durch ein Konzil in Konstantinopel abgesetzt wurde und dann zu Liberius in Rom seine Zuflucht nahm, der ihn aufgrund eines von ihm vorgewiesenen nizänischen Glaubensbekenntnisses rehabilitierte. Ein orientalisches Konzil in Tyana (367) erkannte ihn daraufhin wieder als Bischof an (2). Eine Anerkennung dieses Vorangehens durch Basilius will Batiffol aus den Briefen 263 und 244 entnehmen. Basilius protestiert jedoch im Brief 263 Nr. 33 gegen diese Vorgänge, beklagt die verderbliche Tätigkeit des immer noch häretischen Eusthathius und verlangt, das Urteil müsse wiedergutgemacht werden (3). Im Brief 244 führt Basilius ebenfalls Klage über die verderblichen Wirkungen der von Rom erlassenen Entscheidungen (4). Für ihn sind also diese Entscheidungen nicht endgültig und nicht unangreifbar, mag auch in sich eine Appellation an Rom nicht irregulär sein. — Batiffol schreibt, ohne eine Belegstelle dafür anzugeben, Basilius und seine Kollegen hätten im Jahre 377 nach Rom geschrieben, um den Apollinarius, den Vitalis und den Timotheus durch eine römische Synode als Häretiker verurteilen zu lassen. Diese Verurteilung hätte theoretisch deren Absetzung zur Folge haben müssen (5). In seinem Buch *Le Siège apostolique* beruft sich Batiffol auf Theodoret, der allgemein von orientalischen Bischöfen spricht, die von Damasus die Verurteilung dieser Bischöfe verlangt hätten (6). An anderer Stelle des gleichen Buches schreibt der Autor, wieder ohne Quellenangabe, Basilius habe wenigstens, was Apollinarius angeht, von Damasus die Verurteilung verlangt (7). In seinem an die westlichen Bischöfe

(1) Ep. 92, COURTONNE I, 202; der Brief hat zwar den Meletius zum Verfasser, ist aber von Basilius mit unterzeichnet: l.c. 198.

(2) BATIFFOL 231. 232.

(3) COURTONNE III, 124.

(4) L.c. 79.

(5) BATIFFOL 233.

(6) P. BATIFFOL, *Le Siège Apostolique* (359-451), Paris 1924, 106; vgl. auch: derselbe, *L'ecclésiologie de saint Basile*, in *Échos d'Orient*, 21, 1922, 28. 29; THEODORET *HE V* 10, *PG* 82,1221A.

(7) BATIFFOL, *Le Siège Apostolique* 107.

im allgemeinen gerichteten Brief 263 klagt Basilius den Eustathius, den Apollinarius und den Paulinus der Häresie an und er bittet die westlichen Bischöfe (nicht den Damasus allein), den orientalischen Kirchen ihr Urteil über diese Leute schriftlich mitzuteilen. Die Orientalen sollten dann zusammen mit Vertretern des Westens eine Entscheidung geben. Aber die Umstände erlauben dieses an sich wünschenswerte Vorgehen nicht. Deshalb schreibt Basilius an die westlichen Bischöfe, damit diese « den Kirchen Gottes die Hilfe bringen, die sie zu erlangen suchen » (1). Zwischen diesem Tatbestand und einem formellen Antrag des Basilius an eine römische Synode, Häretiker zu verurteilen und abzusetzen, ist nun doch ein erheblicher Unterschied. Natürlich ist dem Basilius das Urteil des Westens im allgemeinen und das einer römischen Synode im besonderen über die häretische Gesinnung von ihm verdächtigter Bischöfe nicht gleichgültig. Aber die von J. und in etwa auch von Batiffol behauptete Anerkennung eines Appellationsrechtes an Rom durch Basilius ist doch recht problematisch. Basilius appelliert, wie gesagt, nicht an Rom, sondern bittet immer wieder den ganzen Westen, Rom natürlich eingeschlossen, um brüderliche Hilfe im Geist der Liebe. Es handelt sich hier nicht um juridische Beziehungen der Abhängigkeit, sondern um die grundlegende Idee der Communio, die zwischen allen Teilen der einen wahren Kirche besteht.

Ebenso wendet sich Meletius in dem von ihm verfaßten und von 31 anderen orientalischen Bischöfen, darunter Basilius, mitunterzeichneten Brief (bei Basilius Nr. 92) an die Bischöfe Italiens und Galliens mit einem eindringlichen Appell um Hilfe, mit Berufung auf die Liebe, die unter Christen herrschen muß. Er bittet um Mitleid mit dem Elend des Ostens, um den Beistand des Westens, um den Schisma im Osten ein Ende zu machen (2). So hatten auch vorher schon unter Liberius orientalische Bischöfe sich an ihn und alle Bischöfe des Westens um Hilfe gewandt (3). Das alles liegt in der Linie dessen, was Ambrosius, wie oben (S. 123) schon erwähnt, feststellt, wenn er von einer Gewohnheit, « zum Urteil der römischen Kirche, der Kirche Italiens und des ganzen Westens»

(1) COURTONNE III, 123-126.
(2) COURTONNE I, 198. 199. 202.
(3) SOZOMENOS *H.E.* VI 11, *PG* 67,1320C: « Wir bringen Briefe zu Deiner Güte *und* zu allen Bischöfen Italiens und des Westens ».

seine Zuflucht zu nehmen, spricht (1). Das ist die wahre Situation im 4. Jahrhundert. Es gab kein allgemein anerkanntes Gewohnheitsrecht der ausschließlichen Appellation an Rom als oberste Berufungsinstanz für die Gesamtkirche, wie J. dies annimmt. Wenn J. — hierin Julius folgend — sich zur Begründung des Appellationsrechtes auf Canon 5 von Nicäa beruft (2), so handelt es sich um eine unzutreffende Interpretation dieses Canons, der, wie E. Caspar richtig bemerkt, « nur von der Revision bischöflicher Urteile durch Provinzialsynoden » handelt (3). Der Canon ist also nicht zur Sache. J. scheint die Schwäche des Arguments selbst zu spüren, wenn er schreibt: « Möglicherweise liegt hier (bei Julius) eine Anspielung auf die römische Variante des Canon 6 vor, wie sie bei der Sessio XVI des Konzils von Chalkedon zitiert wurde» (4). Diese römische Variante ist aber äußerst problematisch.

Das kaiserliche Orthodoxiedekret von 380 und der Primat

Das Gewohnheitsrecht, wie es J. m.E. zu Unrecht annimmt, wurde ihm zufolge « später durch das kaiserliche Orthodoxiedekret zum Staatsgesetz erhoben. Mit anderen Worten: Der Vorrang des Familienältesten entwickelte sich zum Primat im Sinne des römischen Recht »(5). Der betreffende Text im *Codex Theodosianus* lautet:

> Imperatores Gratianus, Valentinianus et Theodosius Augusti: Edictum ad Populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi daret et Petrum Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis; hoc est ut secundum apostolicam doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate credamus.

(1) Ep. 13,4, *PL* 16,952A.

(2) Joannou 68 und Anm. 29.

(3) Caspar I 149; vgl. P. Joannou, *Discipline générale antique* IIe-IXe s., *Fonti*, Fasc. IX, 1, 27. 28.

(4) Joannou 68, Anm. 29.

(5) Joannou 19 Schlußwort, vgl. 17. Edikt vom 27.2.380 *Codex Theodosianus* XVI, 1,2.

Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex coelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Datum III Kalendas Martii. Thessalonica, Gratiano A. V. et Theodosio A.I. Coss. (380) (1).

Durch dieses Dekret wird die katholische Religion zur Staatsreligion erhoben. Wer ihr nicht anhängt, wird mit Strafen, auch der weltlichen Autorität, bedroht. Für die rechte Auslegung dieser Religion sind die Bischöfe Damasus von Rom *und* Petrus von Alexandrien zuständig. Damasus von Rom ist besonders wichtig, weil der Apostel Petrus den Römern den rechten Glauben überliefert hat. Neben Damasus nennt das Dekret aber auch den Petrus von Alexandrien als gleichberechtigten Zeugen dieses Glaubens. Dies sucht J. zu bagatellisieren, wenn er schreibt: « Im Dekret ist neben Damasus auch von Petros von Alexandrien die Rede. Doch haben wir kein Zeugnis dafür, daß man sich im Orient auch nur im entferntesten um Petros so bemühte, wie man für Damasus begeistert war » (2). Wie man im Osten « für Damasus begeistert war » dafür nur eine kleine Kostprobe aus den Briefen des Basilius. Er schreibt in einem Brief an seinen Freund Eusebius von Samosata:

> Mir kommt in den Sinn, das Wort des Diomedes zu zitieren: « Hättest du doch nie gefleht; denn stolz ist jener Mann ». Wird doch Überheblichkeit, wenn ihr Untertänigkeit bezeugt wird, nur noch höchnäsiger ... Welche Hilfe kommt uns von dem Stirnrunzeln des Abendlandes? Dort wissen sie weder die Wahrheit, noch wollen sie sie kennenlernen... Ich möchte wohl selbst an ihr Oberhaupt (Damasus) schreiben; nichts von kirchlichen Angelegenheiten, außer daß ich andeutend zu verstehen gäbe, daß sie nicht die Wahrheit über die hiesigen Dinge wissen noch den Weg, um sie zu erfahren, beschreiten wollen (3).

An anderer Stelle, in einem Brief an den Presbyter Dorotheus, nennt Basilius den Damasus « einen stolzen und hochfahrenden Mann, der irgendwo in der Höhe thront, so daß die Stimmen, die

(1) G. Haenel, *Codices Gregorianus, Hermogenianus, Theodosianus*, Bonn 1842, 1476. 1477.

(2) Joannou 17.

(3) Ep. 239,2, Courtonne III, 60.61.

von drunten ihm die Wahrheit sagen, nicht zu ihm zu dringen vermögen (1).

Die Tatsache, daß in dem Orthodoxiedekret Damasus von Rom *und* Petrus von Alexandrien als wesentlich gleichberechtigt nebeneinander genannt werden, schließt m.E. eine Interpretation des Textes im Sinne einer Anerkennung eines absoluten Primats Roms aus. Damasus ist der oberste Bischof im Westen, Petrus der bedeutendste im Osten. An sie hat man sich zu halten, wenn in der katholischen Staatsreligion Ordnung herrschen soll. E. Caspar schreibt dazu: « In diesem Edikt waren, noch vom abendländischen Standpunkt aus, die Bischöfe der beiden führenden Kirchen im Kampf für das Nicaenum als maßgebend für die Rechtgläubigkeit bezeichnet ». Doch schon ein Jahr später änderte Theodosius seinen Standpunkt:

> Aber die folgende Durchführung des Programms, welche Theodosius I. auf einem neuen Reichskonzil zu Konstantinopel im Jahre 381 in die Hand nahm, spielte sich lediglich im Orient ab und empfing von hier aus eine etwas gewandelte Richtung und Färbung: nicht die altnicaenische Theologie von Alexandria und Rom, sondern die jungnicaenische Vermittlungstheologie der Kappadozier, die im Orient die Führung hatte, wurde die maßgebende Grundlage rechtgläubigen Bekenntnisses (2).

In Konstantinopel (381) kümmerte sich Theodosius um Damasus überhaupt nicht. Auch das Konzil nahm von ihm keine Notiz. Erst ein Jahr später, als ungefähr die gleichen Väter wieder in Konstantinopel versammelt waren, fühlten sie sich bewogen, den Westen, Damasus an der Spitze, überhaupt von ihrem Beschlüssen zu benachrichtigen. Sie hatten inzwischen eine Einladung Gratians erhalten, an einer Synode in Rom teilzunehmen. Diese konnten sie nicht ignorieren und so sahen sie sich genötigt, an den Westen zu schreiben (3). Der Primat Roms war also damals keineswegs so anerkannt, wie man erwarten sollte, wenn er wirklich durch ein kaiserliches Dekret « zum Staatsgesetz erhoben » worden wäre.

Den Primat Roms mit einem kaiserlichen Dekret zu begründen, wie J. dies zu tun scheint, ist zudem auch deshalb sehr problematisch, weil spätere Kaiser ihren Untertanen einen von dem

(1) Ep. 215, COURTONNE II, 207.
(2) CASPAR I, 233.
(3) Vgl. zur Sache: DE VRIES, *Konst. I*, 33 ff.

des Bischofs von Rom verschiedenen Glauben vorschrieben. Nur zwei Beispiele: Kaiser Zenon verpflichtete seine Untertanen im Jahre 482 auf das *Henotikon*, das stillschweigend das Symbolum von Chalcedon und den *Tomus ad Flavianum* Leos des Großen fallen ließ, indem es das Symbolum von Nicäa als die einzig gültige Glaubensnorm hinstellte (1) Die Annahme dieser Formel im Osten führte bekanntlich zum Acacianischen Schisma zwischen Rom und dem größten Teil der Ostkirche (484-519). Später erklärte Kaiser Justinian sogar einen Papst, Vigilius, für außerhalb der katholischen Communio stehend. In seiner Botschaft an das 2. Konzil von Konstantinopel (553) sagt er über diesen Papst: « Außerdem hat er sich selbst aus der katholischen Kirche ausgeschlossen, da er die Gottlosigkeit der genannten Kapitel verteidigt, indem er sich so von Eurer Communio trennt » (2).

Die Einstellung Theodosius' I. zum Primat

J. beruft sich, um die positive Einstellung des Theodosius zum Primat aufzuweisen, auch auf die Tatsache, daß der Kaiser eine Gesandtschaft an Damasus schickte, um die Bestätigung der Wahl des Nektarius von Konstantinopel, die auf dem Konzil von 381 erfolgt war, durch Synodalbrief zu erbitten. J. beruft sich dafür auf einen Brief Bonifatius' I. (418-422), der die Benachrichtigung von der Wahl durch eine Gesandtschaft als Bitte um Bestätigung interpretiert, ohne die nach der Auffassung des Theodosius die Wahl nicht die nötige « Festigkeit » (firmitas) gehabt hätte (3). J. sieht schon in der Entsendung der Gesandtschaft nach Rom den Widerruf des von der Synode von Konstantinopel (381) im Canon 2 proklamierten Prinzips der Nichteinmischung eines Hauptmetropoliten in die Angelegenheiten einer anderen bürgerlichen Diözese und die Wiederherstellung des hierarchischen Prinzips, zumindest für Rom. Wir fragen uns, ob Bonifatius nicht zu viel in diese Entsendung hineininterpretierte. W. Enßlin lehnt diese Interpretation m.E. mit Recht ab (4). Der Synodalbrief des Konzils von

(1) *PG* 86,2624C.
(2) *ACO* IV 1, 202.
(3) Joannou 282; Bonifatii I *Ep.* 15, *PL* 20, 783.
(4) W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953, S. 42 (In: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jahrgang 1953, Heft 2).

Konstantinopel des Jahres 382 teilt den in Rom zur Synode versammelten Bischöfen, Damasus an der Spitze, einfach mit, daß Nektarius mit Zustimmung des Kaisers gewählt sei. Der Westen möge davon Kenntnis nehmen und den « legitim und kanonisch aufgestellten Bischöfen » seine Glückwünsche aussprechen. Von irgendeiner Bitte um Bestätigung ist mit keinem Wort die Rede (1). Sollte Theodosius päpstlicher gewesen sein als die Konzilsväter von 382 in Konstantinopel? Das scheint uns kaum glaubhaft zu sein. Der Osten war damals, wie gerade die ganze Geschichte des 1. Costantinopolitanums zeigt, nicht gewillt, Einmischungen des Westens in seine Angelegenheiten hinzunehmen (2). In einem verlorengegangenen Brief an Ambrosius verteidigte Theodosius, wie aus der Antwort des Ambrosius hervorgeht, seinen Standpunkt in der Frage des Nektarius in schroffem Ton (3). So ist es wenig wahrscheinlich, daß er durch eine Gesandtschaft an Damasus, um dessen Bestätigung zu erbitten, ohne die die Wahl hinfällig geworden wäre, sein Vorangehen beim Konzil von 381 praktisch desavouiert hätte. Die Entsendung der Gesandtschaft war ein Akt der Höflichkeit, nichts mehr.

Das Liberius-Problem

Tendenziös erscheint uns auch die Haltung Joannous zum Liberius-Problem. Entgegen der heute auch bei katholischen Autoren herrschenden Auffassung erklärt er, um diesen Papst gegen den Vorwurf der Schwäche in Schutz zu nehmen, dessen Exilsbriefe für unecht (4). B. Altaner spricht dagegen von den « vier heiß umkämpften kompromittierenden sogenannten Exilsbriefen, an deren Echtheit nicht zu zweifeln ist » (5). V. Monachino schreibt dazu: « Le quattro lettere di Liberio ritenute da qualche studioso come falsificate, ma a parer nostro con insufficiente fondamento... » (6).

(1) I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, S. 289; Theodoretus, *Hist. Eccl.* V 9, *PG* 82,1217AB.

(2) Vgl. de Vries, *Konst. I*, 34.

(3) de Vries, l.c., 39/40. Ambr. *Ep.* 14, 1.2, *PL* 16,954A.

(4) Joannou 126/127.

(5) B. Altaner *Patrologie*, Freiburg 1958, S. 317.

(6) V. Monachino, *Communio e primato nella controversia ariana*, in *Comunione interecclesiale, Collegialità – Primato, Ecumenismo: Acta Con-*

Irrtümer im Buch Joannous

Außer diesen hauptsächlichen Mängeln des Buches, die m.E. eine tendenziöse Einstellung des V. verraten, der allzu sehr bestrebt erscheint, den Primat bereits im 4. Jahrhundert als hochentwickelt darzustellen, finden sich noch manche andere Irrtümer, von denen nur einige hervorgehoben seien. Wiederholt behauptet der V., Nicäa sei nur als Synode des Ostens gedacht gewesen (1). Es ist gewiß richtig, daß der Begriff eines « ökumenischen » Konzils im 4. Jahrhundert noch nicht geklärt war. J. H. Sieben hat das in seinen sehr aufschlußreichen Aufsätzen, die J. nicht zitiert, eingehend nachgewiesen (2). Damit ist aber keineswegs gesagt, daß das Nicaenum von Konstantin, der es einberief, nicht als Konzil des ganzen Reiches, sondern bloß als Synode der Osthälfte gedacht gewesen sei. Konstantin war zur Zeit der Berufung Alleinherrscher im Reich. Die durch den Streit um die Lehre des Arius ausweglos erscheinende Lage der Kirche verlangte nach der Ansicht des Kaisers die Berufung aller Bischöfe oder wenigstens möglichst vieler. Das sagt Konstantin selbst der Sache nach in seinem Rundschreiben an die Kirchen nach dem Konzil (3). In einem Brief, den uns Sokrates überliefert hat, erklärt er, die Einheit der Kirche sei nur wiederherzustellen gewesen durch die Berufung aller Bischöfe oder wenigstens der meisten. Deshalb habe er möglichst viele zusammengerufen (4). Athanasius zufolge verurteilte in Nicäa « die heilige katholische Kirche » die Arianer (5). Die Väter der nicänischen Synode haben nach demselben Kirchenlehrer den Glauben *der* Kirche bestimmt (6). M. Goemans weist in seinem Buch über

---

ventus internationalis de Historia Sollicitudinis omnium Ecclesiarum, Romae 1967, curantibus J. D'Ercole, A. M. Stickler, Rom 1972, S. 334/335.

(1) Joannou 3.4.5.

(2) H. J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee*, in *Theologie und Philosophie*, 45, 1970, 353-389.

(3) Eusebius, *Vita Constantini* III, 17, *PG* 20,1073B; vgl. W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäß dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit*, in *Wegzeichen, Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild Biedermann OSA*, hrsg. von E. Chr. Suttner und C. Patock OSA, Würzburg 1971, S. 65.

(4) Socrates *H.E.*, I, 9, *PG* 67, 89AB; vgl. de Vries, l.c.

(5) Athanasius, *De decretis Nicaenae Synodi* 20, *PG* 25,452D; Opitz II 1, 17.

(6) Athanasius, *Hist. Ar.* 36, *PG* 25,736B; Opitz II 1, 203.

das allgemeine Konzil im 4. Jahrhundert eingehend nach, daß Athanasius das Nicaenum als ökumenisch ansah, und beschreibt im einzelnen die Kriterien der Ökumenizität eines Konzils nach diesem Kirchenvater (1). Das Konzil stellte ferner Regeln über die Organisation der Gesamtkirche auf, über die wichtigsten Bischofssitze: die von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem und indirekt sogar über Rom. Es erließ Vorschriften für die Gesamtkirche, wie es kein bloßes Partikularkonzil hätte tun können. In Canon 8 z.B. entscheidet das « grosse Konzil » über die Bedingungen, unter denen die Novatianer in die « katholische und apostolische Kirche » wiederaufgenommen werden können (2). Die These Joannous ist m.E. unhaltbar und er dürfte mit ihr auch so ziemlich alleinstehen.

Eine singuläre und merkwürdige Ansicht vertritt der V. über die Ausdehnung des Jurisdiktionsbereiches von Antiochien, den er mit der « Praefectura Praetorii Orientis » gleichsetzt, mit Ausnahme nur von Ägypten, das Alexandrien unterstellt war. Zu dieser Präfektur gehörten neben Asia, Pontus und Oriens auch Thrazien. Also selbst Konstantinopel hätte demnach zum Jurisdiktionsbereich von Antiochien gehört (3). Einen Beweis für diese singuläre These suchen wir bei J. vergebens. Er weist einmal auf den Brief 67 des Basilius hin, aus dem er ungenau zitiert: « Meletios soll wegen seines untadeligen Lebens und Glaubens und weil er sozusagen das Oberhaupt der Kirche im Osten ist..., der Mittelpunkt sein, um den sich alle übrigen sammeln wie Bächlein um den großen Fluß » (4). Aber es heißt in dem angeführten Brief nur, es sei der Wunsch des ganzen Ostens, daß Meletius die Kirche des Herrn regiere (5). Es handelt sich um die Kirche von Antiochien, über deren Grenzen nichts ausgesagt wird. Canon 6 von Nicäa läßt bekanntlich die Frage des Territoriums von Antiochien völlig offen, während für Alexandrien ein bestimmtes Gebiet angegeben wird, in dem der Bischof dieser Stadt Autorität ausübt. Hieronymus nennt klar als Territorium Antiochiens: die bürgerliche Diözese Oriens, zu der Cilicien, Syrien und Palästina gehörten, sowie das

(1) M. Goemans, *Het algemeen Concilie in de vierde Eeuw*, Nijmegen-Utrecht 1945, S. 182-189, vgl. de Vries, l.c. 66.
(2) Hefele – Leclercq I 1, 576.
(3) Joannou 236. 244. 274.
(4) L.c. 157.
(5) Courtonne I, 159.

nördliche Mesopotamien, soweit es römisch war (1). H. Grotz will in seinem Buch über die Hauptkirchen des Ostens als Einflußgebiet Antiochiens bereits im 3. Jahrhundert ganz Kleinasien und Thrazien nachweisen. Er spricht sogar von der « Lostrennung des Pontos, Thrakias und Asias von Antiocheia » (durch Canon 28 von Chalcedon) (2). Für diese kühne These bringt Grotz aber nur recht fadenscheinige Beweise, mit denen wir uns in einer Besprechung dieses Buches auseinandergesetzt haben (3). Entscheidend gegen die These von Grotz scheint uns die Tatsache zu sein, daß weder Leo der Große, noch der Bischof von Antiochien gegen eine solche « Lostrennung » protestieren. Es läßt sich m.E. in keiner Weise aufzeigen, daß Antiochien in diesem ganzen Riesengebiete jemals eine wirkliche Autorität ausgeübt habe. Sein Gebiet ist die bürgerliche Diözese Oriens, sonst nichts (4). R. Devreesse spricht in seinem sehr gründlichen Buch über das Patriarchat von Antiochien bis zur Zeit der arabischen Eroberung für die Zeit von Nicäa sehr vorsichtig von « dem Gebiet, das bald das Patriarchat Antiochien sein wird ». Hierzu gehören die Provinzen von Palästina, Phönizien, Cölesyrien, Arabien, Mesopotamien und Isaurien (5).

Von kleineren Irrtümern seien noch genannt: J. schreibt Thessalonich habe zur Zeit des 1. Konzils von Konstantinopel zum Osten gehört (6). E. Stein stellt in seiner *Geschichte des spätrömischen Reiches* fest, Theodosius habe 379 als Kaiser des Ostens die politischen Diözesen Dazien und Macedonien erhalten, aber nur vorübergehend. Im Spätsommer 380 wurden diese Diözesen bei der Konferenz zwischen den Kaisern in Sirmium wieder zum

(1) HIERONYMUS, *Liber contra Joannem Hierosolymitanum*, 37, *PL* 23,389C.

(2) H. GROTZ, *Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia* (*325*), Rom 1964, S. 183.

(3) S. *OCP* 30, 1964, 284.

(4) Vgl. zur Sache W. DE VRIES, *Die Patriarchate des Ostens, bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung*, in *I Patriarcati Orientali nel primo millenio*, *Or. Chr. Analecta* 181, Rom 1968, S. 29 ff.

Joannou verweist (S. 244) um seine These zu stützen, auf ein Gedicht des Gregor von Nazianz *PG* 37, 1134. In poetischen Ergüssen kann man jedoch keine geographische Präzision erwarten.

(5) R. DEVREESSE, *Le Patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusque à la conquête arabe*, Paris 1945, S. 3.

(6) JOANNOU 237/238.

Westen geschlagen. Erst nach dem Tode des Theodosius (395) kamen sie wieder an den Osten (1).

J. schreibt der Synode von Konstantinopel des Jahres 381 einen Canon 6 zu (S. 4), der tatsächlich der Synode von 382 angehört und vor allem gegen die Appellation des Paulinus an Rom gerichtet ist (2).

Schluß

Abschließend können wir sagen: Ohne die wissenschaftliche Leistung Joannous in dem besprochenen Buch schmälern zu wollen, können wir doch die von ihm verfochtene grundlegende These nicht akzeptieren, weil wir nicht sehen, wie sie mit den historischen Tatsachen vereinbart werden kann. Rom war für den Osten im 4. Jahrhundert nicht die unbestrittene höchste Berufungsinstanz, wie J. es darstellt. Es waren nicht bloß die antinicänischen Bischöfe des Ostens, die eine solche Autorität Roms nicht anerkannten. Sie war z.B. auch dem ohne Zweifel orthodoxen Kirchenlehrer Basilius fremd. Die Frage, in wie weit der Osten überhaupt den Primat Roms gelten ließ, bedarf m.E. noch eingehender Untersuchung, die sich möglichst von jeder Tendenz fernhalten muß. Joannou hat dazu einen Beitrag geleistet, der aber auch für den von ihm behandelten Zeitabschnitt noch Fragen offen läßt.

Wilhelm de Vries, S.J.

(1) E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I. Bd., Wien 1928, S. 296. 299.

(2) Vgl. de Vries, *Konst. I*, 42.

L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina

PREMESSE

1) Scopo

Il problema attuale dei 'ministeri femminili' non è quello della possibilità teologica di un 'ministero' in genere dato alle donne. È piuttosto quello di un loro ministero 'ordinato' e della natura di tale ordinazione (sacramento o meno?), dei suoi compiti e del suo rapporto con gli altri ministeri ordinati, in specie suddiaconato, diaconato, presbiterato. Per il momento si considera solo il problema di un eventuale ministero diaconale ordinato delle donne.

Questo studio vuol essere un contributo storico a tale problema. Non si tratta di rifare, nemmeno in sunto, la storia generale dell'istituto delle diaconesse e dei suoi rapporti con quelli delle vedove e delle vergini (1). In questa storia vorremmo solo rilevare i dati utili alla soluzione del predetto problema. Saremo perciò portati ad

(1) Per questa storia generale esistono ora due lavori fondamentali che tengono conto delle ricerche precedenti e dànno la bibliografia. Per la storia delle diaconesse — e dei loro rapporti con le vedove, le vergini, le abbadesse — dal loro sorgere nella Chiesa alla loro sparizione: A. KALSBACH, *Die altchirchliche Einrichtung der Diakonissen bis ihrem Erlöschen* (*Römische Quartalschrift*, 22: *Supplementheft*) Freiburg i/B 1926. L'autore ne ha dato poi un ulteriore riassunto nell'articolo *Diakonisse* del *Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (1959) 917-928. Per il periodo che va fino al secolo VI incluso e per quanto riguarda la tradizione greca e latina, il problema storico è stato ripreso recentemente da R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972. Esiste anche una utile silloge dei testi, anche se non completa: J. MAYER, *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* (*Florilegium Patristicum*, fasc. 42) Bonn 1939.

analizzare il dato direttamente o indirettamente liturgico più di quanto, a mio parere, è stato fatto fin qui [1].

Dal punto di vista che ci proponiamo, due sono le tradizioni ecclesiastiche veramente interessanti: quella greca bizantina e quella siriaca (nestoriana, monofisita, maronita). Quella latina mi pare di valore assai più scarso al nostro intento. Praticamente, non esiste in questo campo una tradizione egiziana, né armena.

2) Il modo di porre la questione.

Oggi saremmo portati a porre la questione nel modo seguente: la ordinazione–χειροτονία delle diaconesse fu concepita come un sacramento o come un sacramentale? Come ordine maggiore o come ordine minore? Ma questo modo di porre la questione presuppone parecchie cose che sono proprie della teologia occidentale posteriore: 1) la distinzione tecnica tra sacramento e sacramentale; 2) la distinzione tra ordini maggiori e minori e in quale sezione ognuno dei diversi ordini va riposto; 3) l'opinione che gli ordini minori (e il suddiaconato) sono, o erano, solo sacramentali e non sacramenti [2].

Tutto ciò pone dei problemi di non facile soluzione. Storicamente, è noto che la distinzione tecnica tra sacramento e sacramentale, assieme all'affermazione del numero settenario dei sacramenti, è avvenuta nel secolo XII-XIII in Occidente. Senza negare che prima si trovino, sia in Occidente che in Oriente, alcuni spunti di riflessione che tendono a distinguere tra μυστήρια e μυστήρια, *sacramentum* e *sacramentum*, ordine e ordine: si tratta solo di cenni iniziali che vanno in sensi diversi e conducono ad elenchi diversi.

Dal punto di vista teorico, si dice oggi generalmente: i sacramenti furono istituiti da Cristo o dagli Apostoli ed operano *ex*

(1) Si occupano più direttamente della ordinazione delle diaconesse: F. WIECHERT, *Die Geschichte der Diakonissenweihe*, in *Eine heilige Kirche* 21 (1939) 57-76; E. D. THEODOROS, *'Η «χειροτονία» ἢ «χειροτεσία» τῶν διακονισσῶν* in *Θεολογία* (rivista del santo Sinodo della chiesa greca, Atene) 25 (1954) 430-469; 576-601; 26 (1955) 57-76.

(2) Per un panorama sulla storia e le posizioni moderne intorno alle predette questioni, vedi, per esempio, *DTC, Sacramentaux* XIV 1 (1939) 465-482. Vedi anche ivi *Ordre* XI 2 (1932) 1298-1309, specialmente 1308-1309 e 1380-1381: la posizione dei medievali e dei moderni sul problema se gli ordini minori siano sacramenti o solo sacramentali.

opere operato; i sacramentali furono istituiti dalla Chiesa ed operano *ex opere operantis* (*Ecclesiae*) (1). Ma non si dimostra come, per esempio, il matrimonio come sacramento sia stato istituito da Cristo o dagli Apostoli. Invece la lavanda dei piedi, secondo Giovanni 13,1-15, è stata istituita da Cristo che comandò ai suoi Apostoli di fare altrettanto; ma la Chiesa l'ha ritenuta solo come sacramentale. Alcuni tra i cosiddetti sacramentali (le benedizioni e consacrazioni constitutive), sono ritenuti avere effetti *ex opere operato*.

Per l'Ordine in specie: è noto che la grande scolastica ha ritenuto comunemente che anche gli ordini minori fossero sacramento. Poi la cosa fu negata perchè, si disse, gli ordini minori appaiono solo tardivamente nella storia della Chiesa e in modo vario e mutevole in diverse regioni. Ma anche il matrimonio come sacramento appare solo tardivamente. Gli esegeti oggi, comunemente — ma anche esegeti antichi — non ritengono che 'i sette' di Atti 6 siano stati ciò che più tardi sono stati detti i 'diaconi'. Sotto l'aspetto della istituzione dagli Apostoli, le diaconesse non si trovano in stato peggiore dei diaconi o dell'episcopato monarchico (*Rom* 16,1-2: Febe; 1 *Tim* 3,11 come interpretato da molti autori antichi e moderni; la testimonianza di Plinio il giovane nel 111-113: vedi Kirch, *Enchiridion* n. 30).

Conclusione metodologica: quando si cerca di che natura era la ordinazione delle diaconesse nei documenti antichi bisogna ben guardarsi dal presupporre a priori le distinzioni della teologia medievale e moderna: sacramento-sacramentale; ordini maggiori = sacramenti, ordini minori = sacramentali.

Come termine a quo dell'indagine prendiamo la *Didascalia degli Apostoli* che comunemente si ritiene scritta, nel suo testo originale greco, verso la metà del secolo III in Siria. Motivo: tra i documenti che oggi abbiamo, qui le diaconesse appaiono la prima volta non solo come gruppo nettamente distinto dalle vergini e dalle vedove 'costituite', ma anche come ministero nella Chiesa locale, dal compito pastorale e liturgico nettamente determinato, descritto con molta insistenza in parallelismo al ministero dei diaconi, anche se con funzioni più ristrette. Non vi si parla ancora

(1) Vedi, per esempio, *DTC*, *Sacramentaux* 470-475. In quanto mi consta, l'espressione *Opus operantis Ecclesiae* è stata consacrata la prima volta in un documento ufficiale nell'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII del 1947: *AAS* 39 (1947) 532.

della 'ordinazione' delle diaconesse; ma, se non esisteva ancora, la Didascalia ne ha poste le premesse. Inoltre, l'autore insiste in modo tale per persuadere ogni vescovo sulla utilità e la necessità che ognuno abbia nella sua Chiesa anche diaconesse (III 12), da lasciare l'impressione trattarsi allora di una istituzione non dico necessariamente nuova nella Chiesa, ma certamente non molto diffusa (vedi anche III 12,2).

I.

La didascalia (metà del secolo III): il diaconato femminile ministero liturgico e pastorale verso le donne.

1) I testi principali (1)

a) II 26,3-8: con il passo centrale 6. Contesto: i laici devono dare le decime e le primizie ai vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, alle vedove, agli orfani: come nell'AT gli israeliti le davano al Sommo Sacerdote, ai sacerdoti e ai leviti:

> II, 26,3: Questi (i vescovi) sono per voi i vostri primi sacerdoti; ciò che erano allora i leviti, lo sono ora i diaconi (2), i presbiteri, le vedove, gli orfani. 4. Per voi il primo sacerdote è il levita vescovo: è lui il vostro maestro, e, dopo Dio, il vostro padre che rigenera per mezzo dell'acqua; egli è il vostro principe e il vostro duce, egli è il vostro potente re. Egli, che regna al posto di Dio sia da voi onorato come Dio perchè il vescovo presiede a voi quale immagine di Dio (*in typum Dei*). 5. Il diacono, invece, è là quale immagine di Cristo; dunque sia amato da voi. 6. La diaconessa sia onorata da voi quale immagine dello Spirito Santo. 7. Anche i presbiteri siano da voi considerati quale immagine degli Apostoli. 8. Le vedove e gli orfani riteneteli quali immagini dell'altare ».

b) III 12-13. A mio parere, tutto il 13 va considerato come riferentesi tanto ai diaconi che alle diaconesse: cosa non abbastanza osservata (3). Lo dimostra 12,1 che formula come il tema generale

(1) Edizione F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol. Paderborn 1905 — ristampa anastatica del 1962.

(2) Sembra certo che per l'autore la parola 'i diaconi' includa diaconi e diaconesse. Vedi sotto II 26,6 nonché III 13 tenendo conto di 13,1-2 e di 12,1.

(3) Gryson, l.c., pp. 75-79 non tiene conto di *Did.* III 13,2-7 per le diaconesse.

di 12 e di 13, nonché 13,1 che formula come il tema particolare di tutto il 13. Nell'uno e nell'altro testo l'autore parla tanto dei diaconi che delle diaconesse. Contesto: 12: è sommamente utile e praticamente necessario che ogni vescovo abbia nella sua Chiesa non solo diaconi, ma anche diaconesse, per il ministero presso le donne; 13: diaconi e diaconesse, ognuno nel suo settore, devono essere al servizio del vescovo presso i fedeli e devono agire con zelo e sollecitudine in pieno accordo tra loro, come « due corpi in una sola anima ».

III 12: Perciò, o vescovo, costituisciti (1) operai di giustizia che aiutino (διακόνους) il tuo popolo per la vita. Quelli che da tutto il popolo ti piacciono (2) eleggili e costituiscili diaconi: l'uomo perchè prenda cura delle molte cose necessarie (3), la donna per il ministero presso le donne. Vi sono infatti delle case nelle quali non puoi mandare il diacono per le donne, a causa dei pagani; vi manderai diaconesse. 2. Anche per molte altre cose è necessaria una donna diaconessa. Primo quando le donne scendono nell'acqua (per il battesimo); bisogna, quando scendono, che siano unte di olio dalla diaconessa. Là dove non si trova una donna specialmente una diaconessa, l'uomo che battezza deve ungere colei che è battezzata. Ma dove si trova una donna e specialmente una diaconessa, non è decente che le donne siano viste dagli uomini. Eccetto che nella imposizione della mano, tu ungi solo il capo, come anticamente erano unti i sacerdoti e i re in Israele. 3. Anche tu, a somiglianza di ciò, nella imposizione della mano, ungi il capo di coloro che ricevono il battesimo, siano uomini, siano donne. Dopo di ciò, quando tu battezzi oppure quando ordini ai diaconi o ai presbiteri di battezzare, la diaconessa, come abbiamo detto, unga le donne, ma l'uomo pronunzi sopra di esse nell'acqua i nomi dell'invocazione (ἐπίκλησις) della divinità. E quando colei che viene battezzata sale dall'acqua, la diaconessa la riceva e le insegni e la istruisca come il sigillo del battesimo

(1) Il greco ha προχειρίζου. προχειρίζω significa: metto avanti, presento, eleggo, costituisco in un ufficio, ordino. Almeno dal secolo VIII, è termine tecnico per l'ordinazione. Vedi il vocabolario di LAMPE; l'indice greco delle *Costituzioni Apostoliche*; J. HANSSENS, *La forme dans les ordinations du rit grec*, in *Gregorianum* 5 (1924) 236-239.

(2) δοκιμάζεις = hai provato e scelto.

(3) Nella *Did.*, l'uomo diacono ha un posto molto rilevante nella vita della Chiesa locale e che oscura quello dei presbiteri. Occhio, madatario e braccio destro del vescovo, le sue mansioni sono estesissime in tutto il campo pastorale, caritativo e amministrativo. Vedi, per es., II 28; 30; 31; 32,3; 34,3; 37,6; 42,1; 44 (importante); III 8,1.4.

deve essere conservato intatto nella castità e nella santità. 4. Perciò diciamo che è molto desiderabile e sommamente necessario il ministero della donna diaconessa, perchè anche il Signore nostro Salvatore, era servito da donne che lo servivano ed erano Maria Maddalena e Maria di Giacomo e la madre di Giuseppe e la madre dei figli di Zebedeo. A te dunque sarà necessaria la diaconessa in altre cose e perchè possano entrare nelle case dei pagani dove voi non potete entrare, a causa delle donne fedeli e per servire a quelle che sono inferme nelle cose necessarie e per lavare nel bagno quelle che migliorano.

III 13: i diaconi nella loro condotta prendano modello sui vescovi e siano anche più attivi. Non amino i disonesti guadagni e siano zelanti nel ministero. Siano in numero sufficiente secondo il numero dei fedeli della Chiesa, affinché possano soddisfare alle donne anziane che sono invalide, ai fratelli e alle sorelle che sono infermi e compiere il loro ministero speditamente. La donna si occuperà delle donne; il diacono, perchè è uomo, degli uomini e, al comando del vescovo, sia preparatissimo e svelto a muoversi, al ministero, al servizio. 2. Così dunque ognuno sappia il suo compito e lo adempia con sollecitudine. Ed avendo un solo sentimento, un solo intento e come due corpi in una sola anima, comprendete quanto sia grande il ministero della diaconia. 3. Come dice il Signore nel vangelo: colui che tra voi vuol essere maggiore, sia il vostro ministro, e colui che tra voi vuol essere il primo, sia il vostro servo, come il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire e dare la sua vita a riscatto di molti: così dunque, anche voi, diaconi, dovete fare in modo che, se è necessario nel vostro ministero dare la vita per i vostri fratelli, la diate. Non dubitate, perchè anche il vostro Signore non esitò quando ci servì, come per Isaia fu comandato: giustifica il giusto che serve bene molti. 4. Se dunque il Signore del cielo e della terra ci ha serviti e tutto patì per noi, quanto più dobbiamo noi farlo per i fratelli, poiché siamo suoi imitatori e ci è stato affidato il compito di Cristo? Anche nel vangelo troverete che sta scritto come il nostro Signore cingendosi di un panno e presa dell'acqua in un catino mentre noi tutti eravamo seduti, venne e ci lavò i piedi e li asciugò con il panno. 5. Facendo così dimostrava la carità fraterna, affinché anche noi facciamo lo stesso gli uni per gli altri. Se dunque il Signore fece questo, voi, diaconi, non esitate a fare altrettanto agli impotenti e agli infermi, poiché voi siete gli operai della verità, succinti dell'esempio di Cristo. 6. Servite dunque con amore non con mormorazione e senza dubitare; perchè se fate così agite secondo gli uomini e non secondo Dio e il giorno della visita voi sarete ricompensati secondo il vostro ministero. 7. Voi, diaconi, dovete dunque visitare tutti coloro che sono

nel bisogno. Fate conoscere al vescovo coloro che sono tribolati; voi dovete essere la sua anima e la sua mente forti in tutto e a lui obbedienti.

2) I dati principali.

a) *Il ministero diaconale nella Chiesa comprende due rami: uno maschile e uno femminile per il ministero pastorale presso le donne.* L'idea dell'autore è di persuadere il vescovo che per il servizio adequato di diaconato nella sua Chiesa egli ha bisogno non solo di uomini diaconi ma anche di donne diacone. Per l'autore questo ministero diaconale nella Chiesa comprende due rami: uno maschile e uno femminile (III 12,1-2; 13,1). E ciò affinché tale ministero sia un servizio adequato tanto verso gli uomini che verso le donne (III 13,1-2). Di conseguenza l'autore tratta in modo parallelo il diaconato maschile e quello femminile. Tuttavia, il compito del diacono nella Chiesa, sebbene esercitandosi in linea di massima piuttosto verso gli uomini, è assai più esteso di quello della diaconessa. Le mansioni della diaconessa si restringono al ministero presso le donne e nei casi nei quali la decenza naturale o di costumi e di ambiente non permetteva facilmente al vescovo o al presbitero o al diacono di avvicinarle.

b) *Il compito liturgico della diaconessa* è in rapporto al battesimo delle donne. Secondo la *Didascalia*, chi è battezzato, uomo o donna, è battezzato completamente nudo e già prima del battesimo viene unto con olio per tutto il corpo. Il vescovo gli unge il capo (III, 12,2). Ma, trattandosi di donne, non è decente che esse siano viste nude da un uomo, e perciò la diaconessa fa su di esse il resto delle unzioni. Ma solo 'un uomo' e non la diaconessa, pronunzia sulle stesse donne che vengono poi battezzate 'i nomi dell'invocazione della divinità'. Le donne poi che, così battezzate, salgono dalla piscina, vengono 'ricevute' dalla diaconessa, alla quale spetta poi anche l'incarico di istruirle intorno agli obblighi di conservare intatto nella castità e nella santità il sigillo del battesimo ricevuto. È noto che da questi due compiti: ricevere i battezzati e istruirli ulteriormente si sviluppò poi la funzione del padrino e della madrina.

c) *Il compito pastorale della diaconessa di assistenza presso le donne.* La *Didascalia* è ben lontana dal concentrare l'attenzione sul compito liturgico dei ministeri ecclesiastici; considera anzi in

primo luogo il loro compito pastorale generale. Per le diaconesse, è la visita e l'assistenza caritativa delle donne cristiane bisognose o malate. La *Didascalia* segnala anzitutto il caso delle cristiane in ambienti familiari dove sono ancora dei pagani (III 12,1.4113,1) e presso le quali, per ciò stesso, il vescovo non poteva mandare il diacono. Dalle raccomandazioni di III 13, indirizzate simultaneamente al diacono e alla diaconessa, si scorge l'importanza pratica e la grande estensione che aveva nella vita ordinaria della Chiesa, questo ministero diaconale delle visite e dell'assistenza dei bisognosi. È un compito che si vuole disimpegnato con la massima sollecitudine e carità sotto la diretta responsabilità del vescovo, al quale, diacono e diaconessa devono segnalare i singoli casi (III 13,1.7. Cfr. II 30; 31): senza dubbio perché possa eventualmente provvedere a distribuire gli aiuti della Chiesa (cfr. II 2,4; 25,2; 27,4; III 4,1-2). In questo compito, chi esercita il ministero diaconale deve essere come l'anima e la mente del vescovo (III 13,7). Si ripete per il diacono e la diaconessa insieme ciò che in II 44 era detto del diacono solo.

d) Limiti del compito della diaconessa: nessun cenno a qualche compito eucaristico; proibizione alle donne d'insegnare e di battezzare. Nessun cenno nella *Didascalia* al modo in cui le diaconesse erano costituite e nessun cenno a un qualche loro compito nella celebrazione della Messa o circa l'eucaristia. In III 6,9, in un contesto in cui si parla delle vedove, l'autore proibisce non solo alle vedove, sia pur 'costituite', ma alle donne in genere sia d'insegnare sia di battezzare.

Un pagano che volesse essere catechizzato da una vedova, specialmente intorno alla incarnazione e alla passione del Signore (III 5,3-6) deve essere rimandato ai preposti della Chiesa. Per insegnare tali dottrine bisogna farlo con autorità (*firmiter prout decet*). Se un pagano se le sentisse esporre da una donna, l'effetto, sembra dire l'autore, potrebbe essere contrario a quello che la cristiana vorrebbe (III 5,6). « Non è dunque conveniente né necessario che le donne insegnino specialmente sul nome di Cristo e sulla redenzione, frutto della sua passione. Voi, donne, e specialmente voi vedove, non siete state costituite per insegnare » (III, 6,1-2). Motivazione di queste affermazioni: Cristo non mandò donne ad insegnare:

> perché il Signore nostro Gesù Cristo, nostro Maestro, ha mandato noi, i dodici, ad insegnare al popolo e alle genti. Con

> noi erano delle discepole: Maria Maddalena, Maria figlia di Giacomo e l'altra Maria; ma non le ha mandate ad insegnare al popolo assieme a noi. Se fosse stato necessario che le donne insegnino il nostro Maestro avrebbe loro comandato di insegnare assieme a noi (III 6,1-2).

Secondo la *Didascalia*, le donne non devono battezzare: « Non approviamo che una donna battezzi o che uno si faccia battezzare da una donna, perchè questo è illegittimo e un grande pericolo per colei che battezza e per chi è battezzato» (III 9,1). L'autore parla con una certa cautela: non approviamo, è contro la legge, è pericoloso. Non va oltre. Pensava a ciò che in categorie moderne è stato detto: certamente illecito e probabilmente invalido? Comunque, la posizione negativa sul battesimo dato dalle donne fu assai comune nell'antichità ([1]).

Il motivo di questa proibizione?: « Se infatti fosse permesso a donne di battezzare, senza dubbio il nostro Signore e Maestro sarebbe stato battezzato da Maria, sua Madre; invece fu battezzato da Giovanni, come anche gli altri del popolo » (III 9,2).

Naturalmente, rimane il problema del valore oggettivo di questo argomento, come anche dell'argomento riferito sopra per proibire alle donne d'insegnare. Ma questi argomenti si ritroveranno largamente nella tradizione seguente. Comunque, si comprende come con simili premesse, l'autore della *Didascalia* volesse bensì che le diaconesse ungessero le donne al momento del battesimo, ma non permettesse loro di battezzarle propriamente, riservando questo compito a un uomo.

e) Il rango delle diaconesse: probabilmente tra le 'dignità', dopo i diaconi e ad essi sottoposte, ma prima dei lettori e dei suddiaconi. Non si può oltrepassare qui conclusioni probabili. A proposito dell'agape, la *Didascalia* III 28 distingue nella Chiesa i laici dalle *dignitates* (ἀξιώματα: II 28,5). Tra le *dignitates* appaiono nel medesimo testo: il vescovo, (sacerdote, pastore), i presbiteri, i diaconi, il lettore. Del suddiacono la *Didascalia* fa menzione solo in II 34,3 in un contesto dove non si parla di 'dignità'. Ma se si bada alla grande importanza che l'autore dà alle diaconesse nella vita della

([1]) TERTULLIANO, *De bapt.* 17 *PL* 1,1328-29; *De praescrip.* 41 *PL* 2,68. Dopo la *Did.*, oltre alle *Cost. Apost.* che accentuano ancora la posizione negativa della *Did.*, lo stesso atteggiamento negativo sembra ritrovarsi in EPIFANIO (*Haer.* 79,3 *PG* 42,744) e in BASILIO per i laici in genere (*Ep.* 188 can. 1 *PG* 32,668).

Chiesa e al fatto che egli considera il loro ministero per le donne come parallelo, anche se meno esteso, a quello dei diaconi per gli uomini (III 12-13), si ha l'impressione che, per lui, le diaconesse occupano nella comunità un posto certamente superiore a quello dei lettori e dei suddiaconi, menzionati ognuno una sola volta e in modo del tutto incidentale.

In *Didascalia* II 26,3-7 si dice che mentre si deve onorare il vescovo come immagine di Dio e il diacono come immagine di Cristo, la diaconessa deve essere onorata come immagine dello Spirito Santo e i presbiteri come immagine degli Apostoli. Questo testo si spiega in parte da *Didascalia* II 28: il vescovo è l'immagine di Dio, la bocca di Dio (II 28,2.9); i diaconi sono immagine di Cristo, perchè come nessuno può avvicinare Dio se non per mezzo di Cristo, così i laici devono avvicinare il vescovo per mezzo del diacono:

> i laici abbiano grande fiducia nei diaconi per non dare continuamente molestia al principe (= vescovo), ma per mezzo dei ministri, cioè dei diaconi, gli indichino ciò che vogliono; infatti, nessuno può andare a Dio onnipotente se non per mezzo di Cristo; quindi tutto ciò che i laici vogliono fare lo facciano sapere al vescovo per mezzo dei diaconi e dopo lo facciano (II 28,6).

I presbiteri sono immagine degli Apostoli perchè sono il consiglio del vescovo e la curia della Chiesa (II 28,4). L'affermazione della diaconessa immagine dello Spirito Santo sembra contenere l'idea, esplicitata poi dall'autore delle *Costituzioni Apostoliche* II 26,5-6: perchè come lo Spirito Santo è lo Spirito di Cristo e non fa niente senza il suo volere, così la diaconessa non deve fare niente senza il volere del diacono; e come non è possibile credere in Cristo senza lo Spirito Santo, così le donne devono avvicinare il diacono o il vescovo per mezzo della diaconessa [1].

[1] Queste espressioni hanno implicazioni nel campo della dottrina trinitaria che non è nostro compito qui sviluppare. Comunque, prima di Nicea, espressioni o immagini 'subordinazianiste' come in *Did.* II 26 non vogliono significare altro che nell'economia della salvezza Cristo fa in tutto la volontà del Padre e lo Spirito: 'non parlerà da se stesso ma vi dirà tutto quello che ascolta... perchè riceverà del mio e ve lo annunzierà' (*Giov* 16,13-14), ed Egli è dato agli uomini solo da Cristo, a chi Cristo vuole e nella misura in cui egli vuole.

II.

TRA LA DIDASCALIA E LE COSTITUZIONI APOSTOLICHE (fine del secolo IV): IL FATTO DELLA CHEIROTONIA DELLE DIACONESSE E IMPLICAZIONI SUI LORO RAPPORTI AL 'CLERO' E ALLA 'HIEROSYNE'.

Interessano il nostro scopo il canone 19 di Nicea, un testo di Basilio e alcuni testi di Epifanio.

1) Il canone 19 di Nicea e la cheirotonia delle diaconesse

In questo canone si parla esplicitamente delle diaconesse, della loro χειροθεσία, della loro relazione ai laici nella Chiesa. Ma è molto controverso il senso di questo testo (1). Numeriamo le frasi per maggiore facilità del commento. Dell'ultima frase, quella controversa, diamo solo il testo greco. La traduzione precisa sarà il risultato della discussione.

> 1. Intorno ai paolinisti che poi si rifugiano nella Chiesa cattolica è stata stabilita la regola che essi devono essere comunque ribattezzati. 2. Se alcuni antecedentemente furono annoverati nel clero, se appaiono senza biasimo e irreprensibili, dopo essere stati battezzati siano ordinati (χειροτονείσθωσαν) dal vescovo della Chiesa cattolica; 3. Ma se dall'inchiesta risultano non adatti, bisogna deporli. 4. Parimenti intorno alle diaconesse (ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν) e generalmente intorno a quelli che sono annoverati nel canone, sarà osservata la stessa regola. 5. Ἐμνήσθημεν δὲ τῶν διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μήτε χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι(2).

Intorno alla quinta frase due autori recenti: Kalsbach e Gryson ritengono che il concilio faccia una affermazione generale valente

(1) Storia delle interpretazioni in KALSBACH l.c. pp. 46-49. Per l'interpretazione di Gryson, vedi GRYSON l.c. pp. 86-87.

(2) Il testo presenta una sola questione testuale. Nella frase 4, dopo Papa Gelasio, alcuni testimoni latini hanno letto: διακονῶν invece di διακονισσῶν (Vedi HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.* I/1 p. 616), contro tutti gli altri testimoni greci. Questa lettura si presenta troppo come una correzione per evitare la difficoltà del testo e una sua supposta contraddizione. Nella frase 5 riteniamo con la maggioranza degli editori μηδέ invece di μήτε: ma non mi pare che la variante abbia conseguenze perchè i due termini ammettono anche un senso identico.

per tutte le diaconesse e in ogni ipotesi: e cioè che le diaconesse non ricevono la cheirothesia e quindi fanno sempre parte dei laici.

Gli altri autori, antichi, dal secolo XVII, e moderni, anche se con sfumature diverse, pensano che la quinta frase parli di un gruppo di diaconesse e la quarta di un altro gruppo. Credono che solo per il gruppo della frase 5 il concilio constata che esse non ricevono la cheirothesia e di conseguenza fanno parte dei laici. Mentre opinano che riguardo alle diaconesse della frase 4: il concilio in primo luogo suppone che già presso i paolinisti abbiano ricevuto la cheirothesia ed abbiano fatto parte del clero; in secondo luogo, permette che tali diaconesse, entrate nella Chiesa cattolica e ribattezzate, possano — se ne sono trovate degne — essere eventualmente ordinate con imposizione delle mani dal vescovo cattolico e essere annoverate nel clero cattolico, secondo la norma generale spiegata nelle frasi 2 e 3 per i chierici paolinisti.

A mio parere, la prima soluzione è insostenibile. Il motivo fondamentale è che tale interpretazione introduce una contraddizione tra la frase 4 e la frase 5. Infatti, in ogni ipotesi, la frase 4: in primo luogo afferma che le diaconesse di cui essa parla fanno parte del clero. Dice infatti: « parimenti intorno alle diaconesse e, generalmente, intorno a quelli che sono annoverati nel canone ». Ora, nei canoni di Nicea, essere annoverato nel canone equivale o implica essere nel clero [1]. Mentre nella interpretazione suddetta si fa dire al testo che ogni e qualsiasi diaconessa deve essere annoverata semplicemente tra i laici.

Inoltre, la medesima interpretazione è in contraddizione con la stessa frase 4, in quanto questa afferma che, per le diaconesse di cui parla, bisogna osservare la stessa regola stabilita nel contesto precedente per gli ex paolinisti che erano stati nel clero della setta: i quali, per essere ammessi nel clero cattolico dovevano prima essere ribattezzati e poi, se previamente trovati degni, ricevere la cheirotonia da un vescovo cattolico, se invece non erano trovati degni, dovevano essere deposti. A mio parere, è arbitrario, come fanno Kalsbach e Gryson, restringere il senso di « parimenti » (ὡσαύτως) della frase 4 riguardante le diaconesse: come se volesse riferirsi solo a quella parte della regola canonica del concilio per cui i chie-

[1] Can. 17: molti che « sono nel canone » si dànno all'usura. Se d'or'innanzi qualcuno di essi lo farà ancora, « sia deposto dal clero e ritenuto estraneo (ἀλλότριος) al canone ». Vedi anche canone 16 inizio e fine.

rici ex paolinisti trovati indegni dovevano essere deposti, escludendone l'altra per cui quelli trovati degni potevano essere ordinati dal vescovo cattolico ed essere ammessi nel clero cattolico. Gryson(1) crede di dovere ammettere la predetta restrizione, perchè, dice, altrimenti non si può spiegare come nella frase 5 il canone dica che le diaconesse (Gryson intende qualsiasi diaconessa) non ricevono la cheirothesia e quindi sono sempre dei laici. Ma in contestazione è appunto se la frase 5 si riferisca o meno a qualsiasi diaconessa.

Ora, questa frase 5, dal punto di vista filologico, ammette perfettamente un senso che non implica trattarsi di ogni e qualsiasi diaconessa, ma solo di un certo gruppo tra le diaconesse: ciò che toglie ogni contraddizione tra la frase 5 e la 4. I termini della quinta frase permettono di tradurla nel modo seguente:

> Di più (2), ci siamo occupati (3) di quelle diaconesse che sono tali (4) sebbene (5) non hanno nessuna cheirothesia, stabilendo che (6) siano in tutto annoverate tra i laici.

Allora il testo diventa comprensibile senza nessuna contraddizione con il testo precedente e tutto il canone appare logicamente costruito. La prima frase afferma la regola generale che tutti i paolinisti (eretici trinitari) che vogliono entrare nella Chiesa cat-

(1) L.c., p. 87.

(2) δέ (ἐμνήσθημέν δὲ) può avere senso avversativo (ma, al contrario) oppure continuativo (nel medesimo tempo, poi, di più, inoltre).

(3) ἐμνήσθημεν: prima pers. pl. aorist. med. di μιμνήσκω o di μνάομαι (che in diversi tempi hanno la stessa forma): significa: 1. pensare in genere; 2. ricordare, fare menzione; 3. occuparsi di, prendere cura di. Può avere una sfumatura di volontà o di comando.

(4) τῶν διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν = di quelle diaconesse che sono state trovate nello schema, cioè, nell'abito, nello stato, nel rango.

(5) ἐπεί: può esprimere: 1. un'idea di tempo: quando, dopo che, mentre; 2. un'idea di causa: perchè, per il motivo che; 3. un'idea di conseguenza: perciò, dunque; 4. un'idea di restrizione: sebbene, tuttavia.

(6) ὥστε: congiunzione consecutiva (così che, in modo che) con l'infinito per la conseguenza voluta o possibile. Usata spesso con i verbi che esprimono volere, comando, decisione. Nella struttura dei canoni di Nicea ricorre spesso (can. 8; 14; 15; 13; 17): in caso che si verifichino tali o tali circostanze, si decide che, si stabilisce che... ὥστε. Nella frase 5 tale volontà o giudizio possono essere implicati nel verbo ἐμνήσθημεν oppure in un verbo sottinteso, come: ci siamo occupati delle diaconesse e abbiamo deciso in modo che...

tolica devono essere ribattezzati. Le frasi 2 e 3 si occupano in specie di quelli ex paolinisti che nella loro setta facevano parte del clero. Per essi si poneva il problema speciale se, dopo essere stati ribattezzati potessero essere ammessi nel clero cattolico. Il sinodo risponde: si faccia su di loro una inchiesta; se risultano degni, il vescovo cattolico potrà dare loro la cheirotonia (e quindi ammetterli nel clero cattolico); se invece risultano indegni, si deve deporli dallo stato clericale che occupavano tra i paolinisti. La frase 4 stabilisce che la norma precedente vale anche per le diaconesse e per gli altri che tra i paolinisti erano nel 'canone' ossia: chierici. Questi 'altri' sono almeno i suddiaconi e i lettori (1). Di queste diaconesse e di questi altri chierici si suppone che avevano la cheirothesia paolinista. Nei canoni di Nicea la cheirothesia è lo stesso che la cheirotonia (2).

Dopo di che, nella frase 5, il sinodo esamina un altro caso particolare: quello delle diaconesse che erano tali senza avere nessuna cheirothesia-cheirotonia; e decide che tali diaconesse, in ogni ipotesi, siano considerate semplici laiche.

Il concilio sa dunque che non tutte le diaconesse avevano la cheirothesia. Lo suppone presso i paolinisti o anche presso i cattolici? Certo, almeno tra i paolinisti. Ma dal testo non si può escludere che, per il concilio, ciò si verificasse anche tra i cattolici.

Contro la interpretazione da noi qui esposta Kalsbach fa una obiezione: si ricorre così, dice, all'ipotesi inverificabile dell'esistenza di due specie di diaconesse: una ordinata e l'altra non ordinata. Si può rispondere, anzitutto che non si tratta di una ipotesi ma di un fatto implicato nel testo medesimo e senza il quale il testo è incomprensibile perchè contraddittorio.

(1) Dal can. 3 si vede che per il concilio di Nicea il clero, oltre ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, includeva ancora altre categorie maschili.

(2) Non si può provare che la cheirothesia nella frase 5 sia un gesto liturgico diverso dalla cheirotonia della frase 2 e dei canoni 4, 8, 9, 15, 16. Nei documenti antichi non di rado cheirothesia e cheirotonia sono sinonimi. Vedi per es., concilio di Calcedonia can. 6; *Sacramentario di Serapione* n. 28 titolo e n. 1 (ed. FUNCK, *Didascalia...* II p. 190). Vedi C. VOGEL, *Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres*, in *Irénikon* 45 (1972) 7-21; 207-238. In altri documenti viene espressamente distinto tra cheirotonia e cheirothesia. Così, per esempio, in *Const. Apost.* VIII 28,2-3. Bisogna dunque che la distinzione tra cheirotonia e cheirothesia, se esiste, risulti ogni volta dai singoli documenti.

Se si esamina poi il contesto storico prima e dopo Nicea, si rileva quanto segue. Non è possibile risolvere la questione se nella *Didascalia* le diaconesse fossero o meno parte del 'clero'. Ma il suo autore le considera certamente più rilevanti nella Chiesa di quanto lo era il lettore; il quale tuttavia per lui faceva parte delle 'dignità' in contrapposizione ai laici. Sappiamo anche che la *Didascalia* insiste presso i vescovi perchè si decidessero ad istituire il ministero diaconale femminile nella loro Chiesa. Ciò implica che la cosa non si faceva in modo generale. Inoltre, l'autore non parla della ordinazione liturgica delle diaconesse, ma ne presenta il ministero come parallelo, sebbene assai più ristretto, a quello dei diaconi. Tutto questo fa ritenere che non è ipotesi avventata pensare che, tra la prima metà del secolo III e la fine del IV, ossia tra la *Didascalia* e le *Costituzioni Apostoliche* — ove le diaconesse appaiono nettamente membri del clero e sono ordinate con imposizione delle mani — vi sia stato un periodo di transizione: periodo in cui l'uso di ordinare le diaconesse e di considerarle del clero si sia pian piano diffuso, ma non necessariamente imposto dappertutto simultaneamente. Così la posizione del concilio di Nicea, come da noi interpretato, appare normale e logica come testimone, appunto di un tale stato di cose.

Inoltre, come si vedrà sotto a proposito di Basilio e di Epifanio, ancora verso il 374 e tra gli stessi cattolici, in Cappadocia le diaconesse non facevano parte del clero e quindi non avevano ordinazione con imposizione delle mani, invece, secondo Epifanio, facevano certamente parte dello ἐκκλησιαστικὸν τάγμα dopo i suddiaconi e i lettori ma prima degli esorcisti e, secondo lo stesso Gryson [1], avevano probabilmente una ordinazione con imposizione delle mani. Non è dunque ipotesi gratuita che la legislazione nicena in sé e come era interpretata verso il 374 ammetteva l'una e l'altra possibilità.

Finalmente, nella interpretazione di Kalsbach e di Gryson, rimane un'enigma come dalle *Costituzioni Apostoliche* in poi l'uso generale greco e siro, compresi grandi concili come Calcedonia e in Trullo, nonché la legislazione civile, abbiano potuto adottare le diaconesse ordinate e facenti parte del clero, senza mai giustificarsi di contraddire — se realmente lo facevano — il canone di Nicea.

(1) L.c. p. 134.

Ciò dimostra almeno che la tradizione posteriore non ebbe coscienza di contraddire una regola canonica del concilio di Nicea contraria all'ordinazione delle diaconesse e al fatto di annoverarle nel clero. L'autore delle *Costituzioni Apostoliche* non dà in nessun modo l'impressione di innovare alcunché nella prassi canonica.

2) L'idea di Epifanio di Salamina della distinzione dei ministeri in due gruppi: 'Hierosyne' e 'dopo la Hierosyne'. La diaconessa non fa parte della 'Hierosyne'.

Tra le notizie che si hanno sulle diaconesse nel secolo IV prima delle *Costituzioni Apostoliche* rileviamo le seguenti.

Dalla Lettera 199 di S. Basilio ad Amfilochio — i cosiddetti canoni di S. Basilio [1] — del 375 si vede che per lui la diaconessa è tenuta alla continenza. Se infrange colpevolmente questa sua 'consacrazione' alla castità, viene sottoposta alla penitenza e solo dopo sette anni è riammessa alla comunione, se, intanto, è vissuta nella castità. Ciò dimostra che per Basilio la diaconessa non fa parte del clero. Il clero, infatti nell'antichità, per grave colpa, veniva bensì degradato tra i laici, ma mai ammesso alla penitenza pubblica, secondo il principio che non si deve punire due volte la stessa colpa (*Const. Apost.* VIII 47,25).

Negli scritti di Epifanio di Salamina si trovano parecchie notizie sull'esistenza, le funzioni, gli obblighi e la posizione delle diaconesse nella Chiesa.

Sul ministero proprio delle diaconesse Epifanio dice che esso riguarda le donne quando ciò è richiesto dalla decenza: « ogni volta che il corpo della donna deve essere spogliato, affinché negli uffici sacri non sia visto da uomini » [2].

Le diaconesse devono essere o sposate a un uomo solo ma osservanti la continenza, o vedove monogame, o vergini perpetue. Sono gli stessi obblighi imposti ai vescovi, ai presbiteri, ai diaconi e ai suddiaconi [3].

Secondo Epifanio le diaconesse erano certamente 'costituite' (καθίσθημι) [4]. Ma come? È probabile, ma non sicuro, che Epifanio

(1) Can. 44 *PG* 32,730.

(2) *Haer.* 79,3 *PG* 42,744-745. Vedi anche Ivi *Exposit. fid.* 21 *PG* 42, 824-825.

(3) Vedi *Expos. fid.* 21 *PG* 42,824-825.

(4) Ivi 824 C.

conoscesse l'ordinazione delle diaconesse per imposizione delle mani [1].

Più nuovo quanto Epifanio dice intorno al rapporto diaconesse e ἱερωσύνη. Nel *Contra Haereses* (del 374-377) Epifanio dice [2] che la sommità dei gradi (τάξεις) nella Chiesa è costituita dalla ἱερωσύνη, che « degli altri gradi è come la madre e la genitrice ». Alla ἱερωσύνη appartengono: i vescovi, i presbiteri, i diaconi e i suddiaconi. « Dopo la ἱερωσύνη » vengono: i lettori, le diaconesse, gli esorcisti, gli interpreti, i seppellitori, gli ostiari e tutti coloro ai quali incombe di mantenere il buon ordine nella Chiesa.

Si noterà che qui si ha un tentativo di distinguere i ministri nella Chiesa in due gruppi nettamente diversi: qualcosa di più o meno analogo a ciò che altrove e più tardi fu detto ordini maggiori e ordini minori.

Per Epifanio dunque le diaconesse non fanno parte della ἱερωσύνη; non spetta loro esercitarne le funzioni (ἱερατεύειν) [3]. Tuttavia appartengono allo ἐκκλησιαστικὸν τάγμα [4]. L'espressione sembra un termine generale che comprende sia la ἱερωσύνη o lo ἱερατικὸν τάγμα [5], sia quelli che Epifanio nella *Expositio fidei*

[1] In una lettera conservata nella traduzione latina di Girolamo, Epifanio si difende contro Giovanni di Gerusalemme — da lui ritenuto aderente "all'eresia di Origene" — di avere ordinato (*ordinavimus, ordinavi*) qualcuno diacono e poi presbitero ed averlo mandato in Palestina per un monastero: *fratrum, et fratrum peregrinorum, qui provinciae tuae nihil debuere* (*CSEL* 54, 396,4-5). Poi aggiunge, per difendersi, come pare, dall'accusa di avere 'ordinato' e mandato in Palestina nello stesso modo diaconesse: *numquam autem ego ordinavi diaconissas et ad alienas misi provincias neque feci quidquam ut ecclesiam scinderem* (Ivi 398,11-13). Il fatto che in quella lettera il latino usa la stessa parola *ordinavi* per i presbiteri, i diaconi e le diaconesse potrebbe indicare che anche nell'originale greco si usava un unico termine. Ma, non si può essere completamente sicuri, anche se la cosa è probabile, che tale termine fosse χειροτονέω e non, per esempio, il semplice κατίσθημι. Nei frammenti della traduzione latina di Ippolito fatta in epoca più o meno contemporanea a Epifanio (ultimo quarto del secolo IV, secondo Botte): *ordinare* traduce χειροτονεῖν in n. 2 p. 4; n. 7 p. 20. All'inizio del n. 8 p. 22 dove il latino ha *ordinatur* (il diacono) il copto saidico ha κατίσθαι; ma il testo saidico non sembra accurato. In fine dello stesso n. 8, *ordinatur* risponde a χειροτονεῖν.

[2] *Haer.*, *Exposit. fid.* 21 *PG* 42,821-825.

[3] *Haer.* 79,3 *PG* 42,744.

[4] Ivi 79,4 *PG* 42,745.

[5] Ivi 75,7 *PG* 42,513 C.

cataloga « dopo la ἱερωσύνη». Tuttavia non risulta chiaro se nella terminologia di Epifanio ἐκκλησιαστικὸν τάγμα sia lo stesso che κλῆρος o κληρικοί (¹).

Tra i Padri Epifanio è colui che ha maggiormente sviluppato gli argomenti contro la ἱερωσύνη delle donne in contrapposizione all'uso di alcune sette montaniste e della setta dei colliridiani (²). Egli afferma che presso i montanisti: « vi sono donne vescovi e presbiteri eccetera, perchè, dicono, non vi è differenza, infatti, in Cristo non c'è né maschio né femmina » (³).

Contro questi abusi gli argomenti di Epifanio si riducono ai seguenti: 1. Il fatto che nella Scrittura dell'AT e del NT e nella tradizione cristiana non esiste un sacerdozio femminile. 2. In specie il fatto che Cristo non ha fatto Maria prete, né le ha dato il compito di battezzare: ciò che invece avrebbe certamente fatto e dovuto fare se avesse voluto donne preti nella Chiesa. 3. La donna è labile, debole, con poco intelletto. 4. Ricorso ad alcuni testi della Scrittura: *Gen* 3,16; 1 *Cor* 11,8; 14,34; 1 *Tim* 2,14.

Le affermazioni di Epifanio intorno alla posizione della diaconessa rispetto alla ἱερωσύνη, sollevano tra gli altri, il problema quale sia esattamente per il vescovo di Salamina il concetto di ἱερωσύνη. Ci si chiede in specie su quale fondamento egli stima che il suddiacono appartiene alla ἱερωσύνη e il lettore non vi appartiene (⁴). Non certo per incombenze meno 'sacre'. Il suddiacono della tradizione orientale equivale piuttosto all'acolito della tra-

(¹) Come è invece chiaro nel can. 6 del concilio di Calcedonia del 451. In Epifanio e negli autori contemporanei e precedenti (vedi il vocabolario di LAMPE s.v. κληρικοί) la terminologia non è univoca né lo sono le determinazioni riguardanti κλῆρος e κληρικοί e i fondamenti sui quali si basano. I 'chierici' comprendono talvolta: vescovi, presbiteri, diaconi (*Haer.* 68,3 *PG* 42,189 A), talvolta i presbiteri, diaconi « ed altri » (Ivi n. 2 *PG* 42,185 A); talvolta sembra opporsi semplicemente a « laici », o alla « folla » (τάγμα: Ivi col. 186 D-188 A); talvolta sembra includere anche gli asceti e i « vergini » (Ivi n. 4, col. 189 C.).

(²) *Haer.* 49 e 79 *PG* 41,880-881; 42,740-756.

(³) *Haer.* 49,2 *PG* 41,881 A.

(⁴) Si può notare in proposito il caso dei canoni del concilio di Laodicea (tra il 343 e il 381). In essi non si parla delle diaconesse. Ma i gruppi ecclesiastici vi sono così divisi: 1. gli ἱερατικοί (ἱερατικὸν τάγμα): presbiteri e diaconi (il vescovo sembra fuori dell'elenco); 2. gli altri τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως = ὑπηρέται, lettori, cantori, esorcisti, ostiari; 3. il ταγμα τῶν ἀσκητῶν; 4. i laici. Vedi canoni 24, 27, 36, 41, 42, 54.

dizione occidentale. Si potrebbe pensare agli obblighi riguardanti la continenza.

Perchè la diaconessa non è nella ἱεροσύνη almeno alla pari e prima ancora del suddiacono? Secondo lo stesso Epifanio, i suoi compiti nel battesimo delle donne sono, diremmo noi, più sacri perchè più sacramentali dei compiti del suddiacono o del lettore. Anche riguardo alla continenza gli obblighi della diaconessa sono uguali, se non maggiori, a quelli del vescovo, del presbitero, del diacono e del suddiacono. Queste questioni non sono risolte da Epifanio (1).

III.

LE COSTITUZIONI APOSTOLICHE (fine del secolo IV): LA DIACONESSA AIUTO DEL DIACONO VERSO LE DONNE, MA, PER IMPORTANZA DI MINISTERO, PIÙ VICINA AL DIACONO CHE AL SUDDIACONO O AL LETTORE, PUR NELLA COMUNE CHEIROTONIA.

Oltre alle vergini e alle vedove, le *Costituzioni Apostoliche* parlano spesso delle diaconesse (2). Paragonando poi i testi che, in questo campo, le *CA* hanno in comune con la *Didascalia* e quelli che hanno in proprio, si può vedere la differenza tra l'uno e l'altro documento. Sostanzialmente le *CA* si muovono nella linea della *Didascalia*; ma il diaconato femminile vi appare una istituzione pacifica e comune nella regione per cui erano scritte, con alcuni particolari più precisi rispetto alla *Didascalia* e specialmente con un rito di *cheirotonia* chiaro e accompagnato da un testo preciso.

1) Funzioni liturgiche della diaconessa: battesimo delle donne ed accoglienza e vigilanza delle donne nella assemblea liturgica.

Come nella *Didascalia* funzione delle diaconesse è anzitutto aiutare il vescovo o il presbitero nel battesimo delle donne, per

(1) Altre informazioni intorno alle diaconesse verso la fine del secolo IV e prima delle *Costituzioni Apostoliche* ci fanno sapere alcuni particolari d'interesse generale sulla storia dell'istituto. Ma non dànno niente di nuovo sul tema che c'interessa. Vedi GRYSON l.c., pp. 135-142; 146-150.

(2) II 26,3.6; 57,10; 58,6; III 8,1; 11,3; 16; 19; VI 17,4; VIII 19-20; 21,2; 28,6-8.

motivo di decenza ([1]). Mentre spetta al vescovo ungere la testa di ogni battezzando, uomo o donna, imponendo la mano sul suo capo, e spetta al diacono ungere la loro fronte, è compito della diaconessa ungere tutto il corpo delle donne. Ma solo il vescovo o il presbitero dicono l'invocazione (ἐπίκλησις) nella quale si nomina il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo per battezzare ([2]).

Dopo il battesimo il diacono 'riceve' gli uomini, la diaconessa le donne ([3]).

Rispetto alla *Didascalia* le *CA* assegnano alle diaconesse un compito attivo in più nell'assemblea liturgica: quello di accogliere le donne che entrano in Chiesa vigilando alle porte rispettive, prendendo cura specialmente delle forestiere e delle povere ed assegnando ad ognuna, se occorre, un posto; la diaconessa deve comportarsi come un ναυστολόγος, cioè, come diremmo noi oggi, come uno *steward* o una *stewardess* di nave: compito che esse condividono con gli ostiari o anche con i suddiaconi e i diaconi ([4]).

2) Insistenza e nuovi argomenti sui limiti dei compiti delle diaconesse.

È una preoccupazione costante delle *CA* delimitare con cura i rispettivi compiti dei singoli ministeri ([5]). Esse ripetono ed accentuano quanto aveva detto la *Didascalia* sulla proibizione alle donne in genere di «insegnare nella Chiesa» ([6]): il Signore « non mandò affatto le donne alla predicazione (εἰς τὸ κήρυγμα) ». E aggiunge un nuovo argomento: « se l'uomo è capo della donna (1 *Cor* 11,3) non è giusto che il resto del corpo comandi alla testa » ([7]).

Questo stesso argomento e altri ancora servono all'autore delle *CA* per rinforzare quanto la *Didascalia* aveva detto sulla proibi-

([1]) III 16,2.4; VIII 28,6.

([2]) III 16,2-4.

([3]) III 16,4. Le *CA* lasciano cadere ciò che la *Did.* aggiungeva a questo punto: essere cioè compito della diaconessa 'ricevere' le donne dal battesimo ed istruirle e insegnare loro che il sigillo del battesimo non può essere rotto, ma si deve conservare intatto nella castità e nella santità (*Did.* III 12,3).

([4]) Vedi II 57,10; 58,6; VIII 20,1; VIII 11,11.

([5]) III 10-11; VIII 28;46.

([6]) III 6.

([7]) III 6,2.

zione alle donne in genere di battezzare. Se questo, per la *Didascalia*, era contro la legge e pericoloso, per le *CA* diventa addirittura « empio » (1). Perchè? Ecco i motivi:

> 2. Se, infatti, 'l'uomo è capo della donna' e l'uomo è eletto per il sacerdozio (προχειρίζεται εἰς ἱερωσύνην) non è giusto disprezzare l'ordine della creazione (δημιουργίαν) e abbandonare la fonte (ἀρχή) a favore del corpo che è derivato. Infatti, la donna è il corpo dell'uomo, tratta dal fianco di lui e sottomessa a lui da cui è derivata in vista della procreazione dei figli. 'Egli', infatti, dice 'dominerà su di te'. L'uomo è la fonte (ἀρχή) della donna e perciò ne è anche il capo. 3. Se dunque sopra non permettiamo alle donne di insegnare, come si potrebbe loro permettere contro la natura (παρὰ φύσιν) di compiere azioni sacerdotali (ἱερατεύσαι)? Questo è l'errore dell'empietà pagana e non già la legge di Cristo: ordinare sacerdotesse (ἱερείας χειροτονεῖν) a divinità femminili. 4. Se fosse stato necessario essere battezzate da donne, certamente nostro Signore sarebbe stato battezzato dalla sua Madre e non da Giovanni; oppure mandando noi (= gli Apostoli) a battezzare avrebbe mandato assieme a noi delle donne a questo scopo. Invece non l'ha ordinato in nessun modo e non l'ha nemmeno tramandato per iscritto conoscendo e le esigenze della natura (τὴν ἀκολουθίαν τῆς φύσεως) e ciò che in tale cosa esige la decenza, perchè egli è creatore della natura e legislatore dell'ordinamento (2).

Rispetto a quanto si legge nella *Didascalia*, è notevole in questa argomentazione l'insistenza sul nuovo argomento della φύσις e della δημιουργία Per natura le donne sono inferiori all'uomo e l'uomo è il capo della donna, poiché essa è stata tratta dall'uomo e fatta per permettere all'uomo di generare figli. Ora, suppone, l'autore, insegnare, battezzare, significa esercitare una superiorità. Tali atti sono dunque contrari alla natura della donna.

Va notato anche il riferimento alla connessione tra sacerdozio femminile e divinità femminili presso i pagani (3).

Comunque, per l'autore delle *CA*, battezzare è azione riservata al vescovo o, con il permesso del vescovo, al presbitero. Non solo non è permesso di farlo ai laici (4), ma nemmeno: « agli altri

(1) III 9,1.

(2) III 9,1-4.

(3) Lo stesso timore sembra subiacente a quanto dice Epifanio intorno ai colliridiani, *Haer.* 79 *PG* 42,740-756.

(4) III 10.

chierici... come ai lettori, ai cantori, agli ostiari, agli inservienti (ὑπηρέται), ma solo ai vescovi e ai presbiteri con l'aiuto dei diaconi » [1].

Del resto le *CA* hanno tutto un paragrafo nel quale vogliono delimitare nettamente i rispettivi compiti liturgici del vescovo, dei presbiteri, dei diaconi, delle diaconesse, del suddiacono.

VIII 28,2: Il vescovo benedice (εὐλογεῖ), non è benedetto; impone le mani (χειροτονεῖ), offre (προσφέρει); riceve le εὐλογίαι [2] dai vescovi ma non dai presbiteri; il vescovo depone ogni chierico degno di deposizione, eccetto il vescovo, per il quale non può farlo da solo. 3. Il presbitero benedice (εὐλογεῖ) non è benedetto, riceve le εὐλογίαι dal vescovo o dal sinpresbitero, estende la mano per la benedizione ma non impone la mano per l'ordinazione (χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ), non depone ma scomunica gli inferiori se sono passibili di punizione. 4. Il diacono non benedice (εὐλογεῖ); non distribuisce la εὐλογία ma la riceve dal vescovo o dal presbitero [3]; non battezza, non offre (προσφερεῖ = il sacrificio); ma quando il vescovo o il presbitero ha offerto egli dà (l'eucaristia) al popolo ma non come sacerdote (ἱερεύς) bensì in quanto è inserviente (διακονούμενος) dei sacerdoti [4]. 5. Non è permesso a nessuno degli altri chierici di fare ciò che spetta al diacono. 6. La diaconessa non benedice (εὐλογεῖ) e non compie niente di ciò che fanno i presbiteri e i diaconi, ma ad essa spetta di custodire le porte e di ministrare ai presbiteri nel battesimo delle donne a causa della decenza. 7. Il diacono scomunica il suddiacono, il lettore, il cantore, la diaconessa, se ciò è necessario in assenza del presbitero. 8. Al suddiacono non è permesso di scomunicare, nemmeno il lettore, né il cantore, né la diaconessa, non un chierico, non un laico. Infatti, sono ministri (ὑπηρέται) dei diaconi.

In VIII 46 si nota ancora chiaramente come l'autore delle *CA* avesse molto a cuore questo argomento della delimitazione precisa dei compiti gerachici, specialmente in campo liturgico. Si può vedere come questa insistenza abbia un accento polemico, in specie contro la tendenza di alcuni diaconi ad oltrepassare i limiti

(1) III 11,1.

(2) La εὐλογία è ciò che rimane delle offerte presentate dai fedeli per la messa, ma non consacrato. Vedi VIII 31,2.

(3) Però, secondo VIII 31,2 il diacono distribuisce le εὐλογίαι per ordine del vescovo o del presbitero.

(4) Gli altri compiti del diacono nella messa sono descritti in VIII 6-15; nei vesperi e nella preghiera del mattino in VIII 35,2-39.

del loro ministero per arrogarsi funzioni presbiteriali. Contro questa tendenza aveva già duramente combattuto il canone 18 di Nicea.

3) Compiti extraliturgici delle diaconesse: assistere le donne ed essere le loro mediatrici presso il vescovo e il diacono.

Come nella *Didascalia*, nel compito della diaconessa ha primario risalto quello dell'assistenza alle donne credenti, specialmente se malate e bisognose (1). *CA* III 19, in cui si descrive lo zelo e lo spirito che devono animare i 'diaconi' nel predetto ministero, è indirizzato tanto ai diaconi che alle diaconesse in modo ancora più esplicito ed insistente che nella *Didascalia*.

> La donna (diaconessa) sia zelante nel curare le donne e l'uno e l'altra (= diacono e diaconessa) a portare messaggi, a intraprendere viaggi fuori patria, ad assistere, a servire, come Isaia disse del Signore: sarà giustificato il giusto perchè ha servito bene ai molti (*Is* 53,11 nel LXX). Ognuno riconosca dunque il proprio compito e lo faccia con zelo, con la stessa mente, con la stessa anima, sapendo quale è la ricompensa della diaconia (2).

È così tutto il resto del discorso è indirizzato tanto ai diaconi che alle diaconesse non meno che la raccomandazione di fare tutto sotto la direzione del vescovo: « voi diaconi dovete visitare tutti coloro che hanno bisogno di visita e dovete riferire al vostro vescovo intorno ai tribolati, poiché voi dovete essere la sua anima e la sua mente » (3). In tutto questo di accentua dunque notevolmente il parallelismo del diacono per gli uomini e della diaconessa per le donne nel ministero extraliturgico assistenziale come messaggeri e strumenti del vescovo.

Inoltre, nelle *CA* appare un altro ministero extraliturgico delle diaconesse: quello di fare da mediatrici e di accompagnare le donne quando queste hanno bisogno di parlare con il diacono o con il vescovo: « e come non si può credere a Cristo senza l'insegnamento

(1) III 16,1; 19,1-7.
(2) III 19,1-2.
(3) III 19,7.

dello Spirito Santo, così senza la diaconessa nessuna donna si renda dal diacono o dal vescovo » ([1]).

4) Le diaconesse chiaramente parte del clero.

La cosa è certa per *CA* VIII 31,2: « i diaconi, per comando del vescovo o dei presbiteri, distribuiscano al clero le eulogie che avanzano dalle mistiche oblazioni: al vescovo quattro parti; al presbitero tre parti, al diacono due parti, agli altri: suddiaconi, lettori, cantori, diaconesse: una parte ».

Le diaconesse sono ordinate per cheirotonia come il vescovo, il presbitero, il diacono, il suddiacono, il lettore. Non ricevono invece la cheirotonia né le vergini, né le vedove, né l'esorcista ([2]).

Sul rango delle diaconesse tra gli altri chierici si osserva quanto segue: secondo *CA* VIII 28,2-8, in specie 7 e 8, la diaconessa è chiaramente annoverata, con i suddiaconi, i lettori e i cantori, tra gli inservienti (ὑπηρέται) dei diaconi. La diaconessa inserviente del diacono nel ministero verso le donne appare anche da II 26,6. Qui l'affermazione della *Didascalia* che la diaconessa è immagine dello Spirito Santo è spiegata in questo modo: mentre il vescovo è immagine del Padre, il diacono è immagine di Cristo: perchè come Cristo servì al Padre e non fece niente senza di lui, così il diacono serve al vescovo e non deve far niente senza di lui. La diaconessa è immagine dello Spirito Santo: « perchè non fa niente né dice niente senza il diacono, come anche il paraclito non fa niente e non dice niente da se stesso, ma per glorificare Cristo, si attiene al suo volere ».

Alla questione ulteriore se le diaconesse nel rango del clero secondo le *CA* vengano subito dopo i diaconi oppure dopo il suddiacono o anche dopo gli altri chierici, non si ottiene una risposta costante ([3]).

([1]) II 26,6. Il vescovo è immagine del Padre, il diacono di Cristo, la diaconessa dello Spirito Santo.

([2]) Nel testo attuale delle *CA* il suddiacono è noto solo nel libro VIII, il quale, invece, non conosce gli ostiari che appaiono nei libri II, III, VI. Mentre la *Didascalia* conosce il suddiacono, i libri II, III, VI delle *CA* conoscono gli ὑπηρέται ignoti al libro VIII (poiché VIII 28,8 non sembra ad rem). In conclusione: per quanto riguarda il nome, la funzione e il rango dei suddiaconi, degli ostiari, degli ὑπηρέται non sembra che vi sia unità nelle *CA*.

([3]) Una serie di testi pongono le diaconesse subito dopo i diaconi e prima del suddiacono; anzitutto nell'ordine in cui sono presentate le

5) Di che natura è la cheirotonia delle diaconesse nelle CA?

a) *La cheirotonia delle diaconesse*. Le *CA* VIII 28,1-3 distinguono con grande nettezza χειροτονία, χειροθεσία, εὐλογία. Solo il vescovo può fare tutte tre le cose. Il presbitero può fare la seconda e la terza, non la prima. Il diacono (e tanto più quelli dopo di lui) non possono fare nemmeno la terza. Cheirotonia è lo stesso che ἐπίθεσις τῶν χειρῶν (*CA* III 10,2; VIII 46,9), ossia: una imposizione delle mani con il contatto fisico. La cheirothesia è una estensione della mano senza contatto fisico sull'interessato che viene benedetto (*CA* VIII 37,4.39,1). La εὐλογία sembra una semplice preghiera o formula di benedizione che può farsi anche senza la estensione delle mani sull'interessato, poiché l'autore delle *CA* insiste che al diacono non è permesso di fare: « né cheirothesia, né εὐλογία né piccola né grande » (VIII 46,11. Cfr. III 10,1).

La diaconessa è costituita per cheirotonia, ossia per ἐπίθεσις τῶν χειρῶν strettamente riservata al solo vescovo (VIII 19,2; III 11,3).

Durante questo rito devono essere presenti: « il presbiterio, i diaconi e le diaconesse » (VIII 19,2).

L'orazione che il vescovo dice sulla diaconessa è la seguente:

> O Dio, eterno, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, creatore dell'uomo e della donna, tu che hai riempito del tuo Spirito Maria e Debbora, Anna e Olda; che non hai ritenuto indegno che il tuo unigenito Figlio nascesse da donna; che istituisti donne custodi delle sante parte nella tenda dell'Alleanza e nel tempio; Tu, anche ora, guarda a questa tua serva eletta alla diaconia; concedi a lei lo Spirito Santo e purificala da ogni macchia della carne e dello Spirito: affinché adempia degnamente il compito che le è stato affidato a gloria tua e a lode del tuo Cristo, con il quale e con lo Spirito Santo, sia a te gloria e adorazione per tutti i secoli. Amen.

È dunque, sostanzialmente, una preghiera perchè la diaconessa riceva il dono dello Spirito Santo per compiere degnamente il

---

diverse ordinazioni: vescovi, presbiteri, diaconi, diaconesse (VIII 19), suddiaconi, lettori. In VIII 2-8 si ha: vescovo, presbitero, diacono, diaconessa, suddiacono; in III 11,3 si dice: « non permettiamo al presbitero di ordinare con imposizione delle mani (χειροτονεῖν) né diaconi, né diaconesse, né lettori, né ὑπηρέται, né cantori, né ostiari ». Ma in altri testi le diaconesse vengono nominate dopo tutti i membri maschi del clero: II 26,3; VI 17,1-4; VIII 28,7.8. Nota in specie VIII 31,2-3.

ministero della diaconia che le è stato affidato. Ma non appare in che cosa consista questo ministero, eccetto la custodia delle porte. Ma, come avviene abitualmente nella liturgia — già nella *Traditio Apostolica* di Ippolito — il ministero delle diaconesse è visto sullo sfondo della storia della salvezza: in quanto si leggono nell'AT e nel NT dei casi in cui l'azione che Dio ora compie nella Chiesa appare già, a suo modo, in atto. Per l'AT la predetta preghiera si riferisce alle profetesse e alle donne custodi delle porte nella tenda dell'Alleanza e nel tempio (*Es.* 38,8; 1 *Sam* 2,22). Per il NT ricorda che il Figlio di Dio non ha disdegnato nascere da donna.

Può anche destare meraviglia che l'orazione non faccia nessun riferimento al caso di Febe (*Rom* 16,1-2), né a 1 *Tim* 3,11, né alle altre numerose ed importanti mansioni liturgiche ed extraliturgiche che le *CA* pur riconoscono alla diaconessa. Tutto sommato, la teologia di questa orazione è più povera della teologia che risulta dalla figura della diaconessa tracciata dalle *CA*. Ciò potrebbe confermare che la predetta orazione non è una novità dell'autore delle medesime Costituzioni.

b) Paragone tra la cheirotonia delle diaconesse e degli altri ministri. Sopra abbiamo già osservato che l'autore delle *CA* fa netta differenza tra la cheirotonia delle diaconesse e la 'costituzione' delle vergini e delle vedove. Queste non ricevono cheirotonia, non fanno parte del clero. Verginità e vedovato, per le *CA*, non sono ministeri ma stati di vita ascetica e spirituale (VIII 24.25). Nemmeno l'esorcista riceve la cheirotonia; è un carisma nel senso odierno, non un ministero (VIII 26).

Non vi è unità nel testo attuale delle *CA* nell'enumerazione dei ministri subalterni al suddiacono, né sul fatto se questi ricevono o non ricevono la cheirotonia.

Nei libri II-VII i ministri sono: il vescovo, il presbitero, il diacono, la diaconessa, l'inserviente (ὑπηρέτης), il cantore (ψάλτης, ᾠδός, ψαλτῳδός), l'ostiario (πυλωρός) [1]. Secondo III 11,3 tutti questi ricevono la cheirotonia riservata al solo vescovo: « non permettiamo ai presbiteri, ma ai soli vescovi di dare la cheirotonia (χειροτονεῖν) ai diaconi, o alle diaconesse, o ai lettori, o agli inser-

[1] L'ordine tra questi non è sempre lo stesso. In III 11,1 si ha: lettore, ψάλτης, ostiario, ὑπηρέτης. In III 11,3 si ha: diacono, diaconessa, lettore, ὑπηρέτης, cantore, ostiario.

vienti, o ai cantori o agli ostiari; questa è la regola (τάξις) e l'armonia ecclesiastica ».

Nel libro VIII invece la lista è: il vescovo, il presbitero, il diacono, la diaconessa, il suddiacono (ὑποδιάκονος che sembra lo stesso dello ὑπηρέτης dei libri antecedenti), il lettore. Tutti questi ricevono la cheirotonia (VIII 16-22). Gli ostiari non appaiono più nel libro VIII. La sorveglianza delle porte è qui disimpegnata ora dai diaconi e dalle diaconesse e ora dai suddiaconi (VIII 11,11; 20,1). Invece nel medesimo libro si parla ancora spesso dei cantori (10,10; 12,43; 13,14; 28,7-8; 31,2; 47,26.43.69). Ed è certo che anche nel libro VIII i cantori sono chierici distinti dai lettori (VIII 31,2; 47,26). Ma qui non si parla mai della ordinazione e tanto meno della cheirotonia dei cantori.

È una prova in più della natura di compilazione non sempre armonizzata del testo attuale delle *CA*.

Tra la cheirotonia della diaconessa e quella del vescovo, del presbitero, del diacono, del suddiacono e del lettore nel libro VIII delle *CA* non si può trovare nessuna differenza per quanto riguarda il ministro (il vescovo), il gesto della imposizione delle mani e la struttura generale della preghiera che l'accompagna. Sotto questo aspetto, non avrebbe senso, per quanto riguarda il libro VIII, distinguere tra i predetti ministeri ordini maggiori e ordini minori, oppure sacramenti e sacramentali.

Ma bisogna ben guardarsi dal credere a priori, con mentalità tipicamente occidentale, che se tra le diverse cheirotonie non si può rilevare nessuna differenza per quanto riguarda i punti predetti, la questione sia con ciò stesso risolta nel senso che, in realtà, tale differenza non era fatta. Non si può escludere a priori che tale differenza venisse percepita ed espressa in altre circostanze del medesimo rito [1].

Di fatto nel testo stesso delle *CA* bisogna badare anche ai seguenti punti. Il vescovo è ordinato da due o tre altri vescovi con la presenza del presbiterio e il ministero dei diaconi (VIII 4,6; 47,1). Il presbitero è ordinato dal solo vescovo con la presenza dei presbiteri e dei diaconi (VIII 16,2). Il diacono è ordinato dal solo

[1] Da un testo di Teodoro di Mopsuesta (350-428), sappiamo che era proibito di ordinare suddiaconi e lettori dinanzi all'altare, come invece si doveva farlo per il vescovo, presbiteri e diaconi. Vedi sotto e pag. 182-183.

vescovo con la presenza del presbiterio e dei diaconi (VIII 17,2). La diaconessa è ordinata dal solo vescovo con la presenza del presbiterio, dei diaconi e delle diaconesse (VIII 19,2). Il suddiacono e il lettore sono ordinati dal solo vescovo, ma non si dice nulla della presenza o meno del presbiterio, né dei diaconi, né delle diaconesse, né dei suddiaconi o dei lettori (VIII 21.22). Questo particolare deve richiamare la nostra attenzione. Sappiamo, infatti dai primi euchologi (secoli VIII-XI) che l'ordinazione dei suddiaconi e dei lettori, contrariamente a quella dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi e delle diaconesse, si faceva nel *diakonikón*, ossia in sagrestia, e non in pubblico dinanzi all'altare nel santuario. Che non si facesse dinanzi all'altare nel santuario, come invece avveniva per i vescovi, i presbiteri e i diaconi, è testificato come legge da Teodoro di Mopsuestia, contemporaneo delle *CA* (1). Vi è dunque legittimo sospetto che di questa stessa legge vi sia traccia nel testo delle *CA* quando nell'ordinazione dei suddiaconi e dei lettori tacciono la presenza del presbiterio, dei diaconi, dei suddiaconi e dei lettori. Vi è parimenti legittimo sospetto che quando le *CA* vogliono che l'ordinazione della diaconessa avvenga davanti al presbiterio, ai diaconi e alle diaconesse (VIII 19,2) presuppongano con ciò che tale ordinazione si faccia in pubblico e ai piedi dell'altare all'interno del santuario, come quella dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi. Comunque, già per quanto riguarda la presenza del presbiterio, dei diaconi e delle diaconesse, l'ordinazione di queste nelle *CA* appare assimilata più a quella dei presbiteri e dei diaconi che a quella dei suddiaconi o dei lettori.

Bisogna poi badare all'estensione e all'importanza del compito ministeriale che veniva assegnato in ogni rispettiva cheirotonia. Ora, secondo le *CA*, il compito della diaconessa è certamente inferiore a quello del diacono, anche se come parallelo al medesimo: perchè aiuto del diacono nel ministero verso le donne. Ma è di molto superiore a quello del suddiacono e dei lettori, anche se la diaconessa, come donna, non leggesse la Scrittura nelle pubbliche assemblee. In questa prospettiva, la cheirotonia della diaconessa nelle *CA* appare ancora più vicina a quella del diacono che del suddiacono (2).

(1) Vedi sotto e pag. 182-183.

(2) Dal punto di vista teorico si osserverà che il fatto di essere aiuto del diacono e di avere impegni meno estesi dei suoi non è argomento

Per quanto riguarda gli obblighi del celibato e della continenza, le *CA* richiedono più dalla diaconessa che dagli altri chierici dal presbitero in giù. Secondo *CA* VI 17,1-4 la diaconessa deve essere: « vergine pura, o altrimenti, vedova monogama, fedele e onorata » (VI, 17,4). Mentre dopo l'ordinazione possono ancora sposare gli ὑπηρέται, i cantori, i lettori, gli ostiari (ivi 2). Secondo *CA* VIII 47,26 i chierici che possono ancora sposare dopo la loro ordinazione sono solo i lettori e i cantori e non più i suddiaconi. Presbiteri, diaconi e suddiaconi non potevano sposare dopo l'ordinazione, ma potevano, dopo la medesima, vivere regolarmente nel matrimonio (II 2,3; VIII 47,5.51).

IV.

LA TRADIZIONE BIZANTINA DOPO LE CA: LE DIACONESSE NEL SISTEMA CLERICALE CON CHEIROTONIA DI STESSA NATURA E SIGNIFICATO DELLA CHEIROTONIA DEL DIACONO, NONOSTANTE I POTERI PIÙ RISTRETTI — E SEMPRE PIÙ SOLO ONORIFICI — E L'IMPOSSIBILITÀ DI ACCEDERE AL PRESBITERATO.

Per il nostro tema è particolarmente interessante la tradizione bizantina dopo le *CA* ([1]). Qui, nell'area greca, la posizione delle

---

contro la natura di sacramento del diaconato femminile. Anche il presbitero è aiuto del vescovo con compiti meno estesi dei suoi e il diacono è aiuto del vescovo e del presbitero. Anche nel NT presbiterato e diaconato appaiono per divisione e sottodivisione di compiti di un ministero inizialmente unico e plenario: l'apostolato.

([1]) I documenti principali per la nostra informazione sono: il concilio di Calcedonia, il secondo concilio in Trullo del 692, la legislazione nomocanonica civile, le notizie storiche ed epigrafiche varie. Secondo i rilievi fatti da KALSBACH (pp. 55-56), i documenti attestano la diffusione dell'istituto delle diaconesse dopo il quarto secolo per le seguenti provincie greche ortodosse: Antiochia, Ciro a NE di Antiochia, Cappadocia, Seleucia al Calycadno, Ponto, Caria, Frigia e Pisidia, Ellesponto, Armenia minore (provincia romana), Gerusalemme (ma qui, alla fine del secolo VI l'istituto era scomparso). Per Bisanzio si ha una ampia documentazione nella legislazione ecclesiastica e civile e in varie altre notizie storiche (KALSBACH pp. 64-68). Nella Chiesa bizantina l'istituto delle diaconesse sussiste almeno fino al secolo XII. Vedi KALSBACH p. 65 nota 10. Testi del canonista T. BALSAMON (ca. 1140-1195) e del canonista M. BLASTARES del 1335 in MAYER l.c. pp. 63-64; 58-59; 65-66. In THEODOROS, l.c. *Θεολογία* 1954

diaconesse, precisandosi in parecchi punti a partire dal dato delle *CA*, raggiunge il suo massimo sviluppo prima della sua decadenza definitiva, circa i secoli XI-XII.

1) Condizioni, obblighi, compiti delle diaconesse e loro posto nel clero.

Le diaconesse potevano essere elette o dallo stato laicale — purché vergini o vedove monogame — o da quello delle vergini costituite o delle vedove canoniche, o ancora da quello delle semplici monache o delle Abbadesse. Di fatto, nella storia bizantina, le diaconesse furono spesso monache o anche Abbadesse. Almeno verso il secolo XI era la regola comune (1). Però, il diaconato delle donne, era, come tale, nettamente distinto dai predetti stati.

Secondo il codice teodosiano del 390 (2), esse dovevano avere 60 anni, in riferimento a 1 *Tim* 5,9. Il canone 15 del concilio di Calcedonia del 451 stabilì: non meno di 40 (3). La *Novella* 6,6 di Giustiniano del 535 diceva: circa 50 (4).

Per quelle che dopo la loro ordinazione tentassero il matrimonio la legge ecclesiastica prevedeva la scomunica, la legge civile di Giustiniano la pena di morte (5).

---

p. 453, un testo di ANNA COMNENA sulla cura che ebbe delle diaconesse suo padre Alessio I Comneno (1081-1118). Ivi p. 580 le rubriche di euchologi dei secoli XI-XIV.

(1) Vedi, per esempio, la rubrica del codice parigino coisliniano 213 del secolo XI (e anche del codice ateniese *Ethn. Bibl. 662* del secolo XII-XIII) premessa al rito dell'ordinazione delle diaconesse: « Ordine per la cheirotonia della diaconessa, la quale deve essere di 40 anni, vergine pura e, secondo l'uso attualmente vigente, monaca del grande abito (μονάζονσα μεγαλοσχημῶν). Vedi THEODOROS, *Θεολογία* 1954 p. 580. Lo stesso attesta M. Blastares circa il 1355 riferendosi a codici antichi. Vedi MAYER l.c. p. 580. Vedi anche KALSBACH l.c. p. 54-55; 67-68.

(2) XVI 2,27. Vedi MAYER l.c. p. 16. Verso la stessa epoca Teodoro di Mopsuestia protestava contro questa interpretazione di 1 *Tim* 5,9. Vedi H. B. SWETE, *Theodori M. in ep. B. Pauli Com.*, Cambridge 1882 vol. II, pp. 158-159.

(3) Vedi MAYER l.c., p. 28.

(4) Ivi p. 35.

(5) Concilio di Calcedonia can. 15 (Vedi MAYER p. 28). Giustiniano, vedi ivi p. 35-37; 38; 39.

Secondo la legge generale stabilita dal canone 6 del concilio di Calcedonia (1), non erano permesse le ordinazioni 'assolute' delle diaconesse; dovevano ogni volta essere ordinate per una determinata chiesa, o *martyrion* o monastero. Da Giustiniano (527-565) a Eraclio (610-641) la grande Chiesa di S. Sofia in Costantinopoli ne aveva 40 (2). Per il loro 'servizio ecclesiastico' (ἐκκλησιαστικὴ ὑπηρεσία) erano economicamente mantenute dalla rispettiva Chiesa (3).

Nella *Novella* 6,6 di Giustiniano del 535 i loro compiti sono così descritti: « servire ai sacri battesimi ed essere presenti alle altre cose segrete che è uso siano da esse compiute nei venerabili misteri » (4). Ma cosa sono le: « altre cose segrete che è uso siano da esse compiute nei venerabili misteri »? Molto più tardi, il canonista T. Balsamon (1140-1195), attestando che, a suo tempo, non vi era più ordinazione di diaconesse, dice che, quando esistevano « avevano acnh'esse un rango proprio (βαθμὸν) all'interno del santuario (βῆμα) » (5). Un altro autore tardivo, del s. XIV, M. Blastares (ca. 1335), riferisce intorno ai compiti delle diaconesse che, secondo, l'opinione di alcuni, quando esistevano: « era loro permesso l'ingresso presso il santo altare e che, accanto ai diaconi, facevano i compiti dei diaconi » (6). Ma, a parte l'ufficio nel battesimo delle donne, le predette affermazioni non trovano conferma nei documenti (7).

(1) Vedi *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* p. 66.

(2) *Novella* 3,1 del 535 (MAYER l.c. pp. 34-35); FOZIO, *Syntagma* 30 (Ivi p. 63).

(3) *Novella* 123,30 del 546 (MAYER l.c. p. 38).

(4) MAYER l.c. p. 36.

(5) Vedi MAYER l.c. p. 64. Lo stesso autore aggiunge che a suo tempo le diaconesse erano ancora ordinate (προχειρίζω allora = ordino) a Costantinopoli, ma non avevano accesso al βῆμα, ma: « in molte cose attendono al servizio ecclesiastico (ἐκκλησιάζω) e dirigono le assemblee nei conventi di donne ».

(6) MAYER l.c. p. 66.

(7) In epoca bizantina non si trova nemmeno più menzionato come ufficio delle diaconesse quello di sorvegliare le porte della Chiesa almeno per l'entrata delle donne — ufficio di cui parlavano le *CA* e che anche nello PSEUDO IGNAZIO (secolo IV-V; *Ad Antioch.* XII 2: vedi MAYER l.c. p. 33) appariva caratteristico delle diaconesse. Invece, l'ufficio di sorvegliare le porte appare specifico del suddiacono nel relativo rito di ordinazione. Vedi i testi pubblicati da J. MORINUS, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, seconda ed. Antwerpiae 1695 tom. I p. 58, 66,

Anzi, man mano che cessava il battesimo degli adulti, venne anche meno l'istituto delle diaconesse, e dove continuò ancora per qualche tempo, diventò cosa puramente onorifica per dame di alto rango o concessa a monache e ad Abbadesse di monasteri (1).

Le diaconesse, chiaramente considerate parte del clero, assieme ai presbiteri, ai diaconi, ai suddiaconi, ai lettori e ai cantori, nella lista ufficiale in cui i singoli gradi del clero vengono nominati, vengono subito dopo i diaconi (2). Si riteneva che esse, avendo ricevuto la 'sacra ordinazione' (τὴν ἱερὰν χειροτονίαν), costituissero un 'ordine sacro' (ἱερὰ τάξις), e facessero parte della ἱερωσύνη (3). Secondo la legislazione giustinianea, tra gli stessi chierici, oltre alle diaconesse, il gruppo della ἱερωσύνη sembra avere compreso solo i presbiteri, i diaconi e i suddiaconi (4).

68, 75, 79. Vedi anche J. GOAR, *Euchologion*, seconda ed. Venetiis 1730 p. 203.

(1) Vedi KALSBACH p. 68-69.

(2) *Novella* 3,1: MAYER l.c. p. 34-35. In questa lista ufficiale vengono nominati anche gli ostiari, ma come chiaramente distinti dal gruppo dei chierici. Vedi anche KALSBACH l.c. pp. 67-68.

(3) *Novella* di GIUSTINIANO 6,6 (MAYER l.c. p. 37). Nella *Novella* 123, 30 (Ivi p. 36) il ministero della diaconessa è detto ἱερὰ διακονία. A proposito dell'obbligo delle diaconesse di non sposare dopo l'ordinazione, si dice: « È necessario che tutte le venerabili diaconesse che vengono ordinate (χειροτονεῖν), al momento della cheirotonia, siano ammonite... affinché anch'esse abbiano il timore di Dio... e che temano ed abbiano vergogna di cadere dall'ordine sacro (τῆς ἱερᾶς ἐκπεσεῖν τάξεως) sapendo che se osassero arrossire della ordinazione (cheirotonia) o abbandonare la sacra ordinazione (τὴν ἱερὰν χειροτονίαν) o scegliere comunque un altro cattivo genere di vita, saranno passibili di morte... Se, infatti, nelle antiche leggi, quelle che, a loro inganno, erano chiamate vergini (= vestali) erano passibili di morte in caso che fossero state corrotte: quanto più noi dobbiamo decretare la stessa pena in rapporto alla castità di quelle che hanno vera conoscenza di Dio, affinché custodiscano ciò che si addice alla natura ed osservino ciò che è dovuto al sacerdozio (τὸ τὲ ὀφειλομένον τῇ ἱεροσύνῃ τεροῖεν) *Novella* 6,6).

(4) Secondo il vocabolario di LAMPE, nella letteratura cristiana antica ἱερωσύνη detto dei cristiani, si dice: 1. del vescovo (*CA* II 34,4; Conc. di Sardi can. 10); 2. del presbiterato; 3. « degli ordini maggiori in generale » (EPIFANIO, *Expos. fidei* 21 *PG* 95,296 A; Theodoreto, *Phil.* I 1 *GCS* 3, 445; PSEUDO DION. *EH* I 1(*PG* 3,372 B). Mentre per Epifanio la ἱερωσυνη comprende solo vescovo, presbitero, diacono e suddiacono (vedi sopra e note 30-34) e la diaconessa ne è esclusa, la legislazione giustinianea vi include la diaconessa, ma sembra non ammettervi i lettori e i cantori. Infatti, se

Conseguentemente la diaconesse erano sottoposte a un diritto nomocanonico speciale, come i chierici (1).

2) Il rito bizantino della cheirotonia delle diaconesse e il suo significato in rapporto alle altre cheirotonie.

Si tratta del rito attestato dapprima nel codice *Barberiniano greco 336* detto « Euchologio Barberini », del secolo VIII, e poi, con alcune leggere varianti nelle rubriche, da una serie di codici che vanno fino al s. XIV (2).

a) *Il rito e i testi.*

Preghiera per l'ordinazione (χειροτονία) *delle diaconesse.*

Quando è terminata la santa anafora e che le porte (*del santuario*) *sono state aperte, prima che il diacono dica*: « *facendo memoria di tutti i santi...* », *quella che sta per essere ordinata* (ἡ μέλλουσα χειροτονεῖσθαι) *è condotta al pontefice e questi dice ad alta voce:* «*La divina grazia...*»(3). *Intanto essa piega la testa e il pontefice pone la mano sopra la testa di lei e facendo tre croci dice la preghiera seguente*:

O Dio santo ed onnipotente, che hai santificato la donna mediante la nascita secondo la carne dell'unigenito tuo Figlio nostro Dio: che hai dato la grazia e l'effusione del tuo Spirito Santo non solo agli uomini, ma anche alle donne: Tu, anche

---

il non potere sposare dopo l'ordinazione è obbligo della ἱερωσύνη quest'obbligo già secondo i canoni degli Apostoli (*CA* VIII 47,26) non legava i cantori e i lettori. Se ciò è vero, solo in epoca posteriore deve essersi affermata nella tradizione bizantina l'idea che della ἱερωσύνη fanno parte anche il suddiacono e il lettore. Nell'euchologio detto di Allazio (MORINUS l.c. I p. 87 B e GOAR p. 197) il lettorato è detto: « il primo grado della ἱερωσύνη ».

(1) Le citate disposizioni di Teodosio e di Giustiniano principalmente. Vedi MAYER l.c. pp. 15-16; 34-40.

(2) In MORINUS l.c., sono trascritti i testi del barberini, del codice *Grottaferrata* (*Gb. I* secolo XII-XIII) e di un codice vaticano del secolo XII. (MORINUS I pp. 56-57; 65; 80-81). In THEODOROS *Θεολογία* 1954 pp. 578-581 si trova la recensione di sette codici. La più interessante per le rubriche è quella del codice parigino coisliniano (*Coislin. gr. 213*) del secolo XI (e ateniese *Ethn. Bibl. 662* dei secoli XII-XIII). Vedi anche GOAR l.c. pp. 218-219.

(3) Formula completa: « La divina grazia, che guarisce sempre ciò che è debole e supplisce a ciò che è difettoso, promuove (προχειρίζεται) N. a diaconessa. Preghiamo dunque per lei, affinché venga sopra di essa la grazia del santissimo Spirito ».

ora, Signore, guarda questa tua serva e chiamala all'opera della tua diaconia e mandale in abbondanza il dono del tuo Spirito Santo. Conservala nella tua retta fede e possa essa adempiere in ogni cosa il suo ministero (λειτουργίαν) in forma irreprensibile di vita secondo il tuo beneplacito: perchè a te, Padre, e al Figlio e allo Spirito Santo si deve ogni gloria, onore e adorazione, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

E dopo l'Amen, uno dei diaconi prega in questo modo:

Preghiamo in pace il Signore (*Risposta*: Kyrie eleison).
Per la pace superna e per il benessere di tutto il mondo preghiamo il Signore.
Per la pace di tutto il mondo, preghiamo il Signore.
Per il nostro arcivescovo N., per il suo sacerdozio, la sua conservazione, pace, salute e salvezza e per l'opera delle sue mani, preghiamo il Signore.
Per N. che viene ora costituita diaconessa (ὑπὲρ τῆς νῦν προχειροζομένης διακονήσσης τῆσδε) (1), per la sua salvezza, preghiamo il Signore.
Affinché Dio misericordioso conceda a lei la diaconia immacolata e intemerata, preghiamo il Signore.
Per il nostro basileus pio e amato da Dio.
Affinché siamo liberati da ogni pericolo e necessità, preghiamo il Signore.
Soccorici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Mentre dal diacono si fa questa preghiera, il vescovo, avendo parimenti la mano sulla testa di quella che è ordinata (τῆς χειροτονουμένης), *prega così*:

Dominatore e Signore, che non respingi nemmeno le donne che dedicano se stesse, e vogliono servire come si deve, alle tue sante dimore, ma le ricevi nell'ordine dei ministri (ἐν τάξει λειτουργῶν): anche a questa tua serva che vuole dedicare se stessa a te e adempiere l'ufficio (χάρις) della diaconia, dà la grazia del tuo Spirito Santo come desti la grazia (χάρις) della tua diaconia a Febe che tu chiamasti all'opera del ministero (λειτουργίας). Concedi a lei, o Dio, di perseverare senza colpa nei tuoi santi templi, di prendere cura della propria condotta, principalmente della continenza, e rendi perfetta la tua serva: affinché anch'essa, quando si presenterà al tribunale di Cristo, riceva la degna ricompensa della sua condotta; per la misericordia e la bontà del tuo unigenito Figlio, per il quale tu sei benedetto ecc.

(1) τῆσδε manca nel testo di GOAR. Vedi THEODOROS *Θεολογία* 1954, p. 576. Per il senso di προχειρίζω vedi sopra p. 149, nota 1.

*Dopo che è stato risposto l'*Amen, *il vescovo mette la stola* (ὠράριον) *diaconale intorno al collo di lei, sotto il suo velo* (μαφόριον), *riportandone davanti le due estremità. Allora il diacono che sta all'ambone dice*:

« facendo memoria di tutti i santi, ecc. »

Dopo che la diaconessa è stata fatta partecipe del santo corpo e del santo sangue, l'arcivescovo le dà il santo calice; *essa lo riceve e lo depone sull'altare* [1].

Vediamo ora cosa si può ricavare sul significato della cheirotonia delle diaconesse dai testi e dai riti e dal contesto generale delle ordinazioni degli altri ministri.

b) *La cheirotonia nell'ordinazione delle diaconesse come nelle altre ordinazioni.* L'ordinazione delle diaconesse ha per titolo: cheirotonia. Durante le due preghiere il vescovo, 'pone la mano sulla testa di lei' (ἐπιθέτεσει τὴν χεῖρα, ἔχει τὴν χεῖρα...).

Una certa tradizione nei documenti canonici e didattici della Chiesa greca e bizantina distinse espressamente tra cheirotonia e cheirothesia: attribuendo ciò che noi oggi diremmo ordinazione solo alla cheirotonia e considerando la cheirothesia come una εὐλογία o benedizione [2].

[1] Tra le notizie intorno al rito di ordinazione delle diaconesse che si possono avere da fonti non direttamente liturgiche, è interessante quella di M. BLASTARÈS di circa il 1335. Il quale attesta che, secondo gli antichi codici, sulla diaconessa: « si compie tutto ciò che si compie sui diaconi con poche eccezioni. Quella che è condotta al sacro altare è coperta del velo (μαφορίῳ). E dopo che è stato detto: *La divina grazia che guarisce ciò che è debole*, non flette il ginocchio né dell'uno né dell'altro piede, ma inchina solo la testa. Il pontefice mette su di essa la sua mano e prega che possa compiere senza colpa l'opera della diaconia, osservando la castità e l'onestà della condotta e perseverando nei santi templi; ma non le permette di servire negli incontaminati misteri oppure di maneggiare il *ripidion* (= piccolo ventaglio liturgico che il diacono è incaricato di agitare lentamente sul calice dopo la consacrazione) come al diacono. Dopo di che il Pontefice passa intorno al collo di lei, sotto il velo, la stola (ὠράριον) del diacono, riportandone le due estremità sul petto. Al momento della comunione il pontefice le partecipa i sacri misteri dopo i diaconi. Dopo di che riceve il calice dalle mani del Pontefice, ma non lo distribuisce, ma lo ripone subito sul santo altare » (Vedi in MAYER l.c. pp. 58-59).

[2] Vedi breve documentazione di questo fatto in VOGEL, *Chirotonie...* pp. 7-12. « La distinzione rituale tra cheirotonia per gli ordini e cheirothesia per le funzioni subalterne del cursus chiericale si è fatta progressivamente solo dal secolo VIII in poi e appare chiaramente soltanto nei documenti giuridici o di natura didattica... Dopo Zonaras (ca. 1150)

In realtà, dal fatto che l'ordinazione delle diaconesse è detta cheirotonia e il gesto che l'accompagna è una ἐπίθεσις della mano, non si può concludere niente intorno alla natura di tale ordinazione paragonata con quella degli altri ministeri. Stando ai testi pubblicati dal Morinus ([1]) dei sette euchologi antichi che hanno in modo più o meno completo la serie delle 'ordinazioni', si vede che: per il vescovo, il presbitero, il diacono e il suddiacono, oltre che per la diaconessa, il titolo del rito è cheirotonia e il gesto è la ἐπίθεσις della mano; lo stesso vale per il lettore, eccetto che due volte nel titolo si parla di προχείρησις invece di cheirotonia; per la 'ordinazione' dell'Abate il titolo è προχείρησις (che può significare: promozione) e 4 volte su 5 si ha la ἐπίθεσις della mano.

Per quanto riguarda il titolo di cheirotonia e il gesto della imposizione della mano, l'ordinazione della diaconessa potrebbe essere assimilata tanto a quella del diacono (presbitero e vescovo), quanto a quella del suddiacono o del lettore.

Lo stesso si deve dire se si considera il contenuto generale di ciò che si domanda a Dio per il soggetto dell'ordinazione: si tratta sempre dei doni di Dio, dello Spirito Santo, che permettano a chi viene ordinato di compiere bene i compiti del suo ministero.

Invece, da altri tratti l'ordinazione bizantina delle diaconesse si distingue nettamente da quella dei suddiaconi e dei lettori — tanto più da quella delle altre 'dignità', come quella di arcidiacono,

e Balsamon (1140-1195) — e nonostante alcune esitazioni in questi stessi due grandi commentatori — cheirotonia e cheirothesia si stabilizzano: il primo termine rimanendo riservato all'imposizione delle mani fatta dal vescovo al presbitero e al diacono, il secondo indicando il gesto di benedizione per la creazione di funzionari subalterni... Basta tuttavia aprire i libri liturgici, in specie l'Euchologio per osservare che il vocabolario cultuale non ha seguito la diversificazione giuridica o didattica di cui abbiamo parlato. Il termine cheirotonia si applica tanto (nella successione dell'Euchologio) all'ordinazione del diacono, del presbitero e del vescovo quanto all'imposizione delle mani per mezzo della quale sono introdotti nelle loro funzioni l'economo del monastero, il lettore, il cantore, il suddiacono. L'imposizione delle mani — che sia detta cheirotonia o cheirethesia — fa parte in Oriente del rituale di *tutti* i gradi della chiericatura anche dei, subalterni, contrariamente all'uso latino ». Ivi pp. 10-12.

([1]) I p. 54-102. Si noti tuttavia che l'ultimo euchologio, quello detto di Allazio, come nota lo stesso MORINUS l.c. I p. 85, sembra rappresentare la tradizione non già bizantina, ma greca melchita antiochena e sira.

Abate ecc. — e si assimila a quella dei diaconi, dei presbiteri e dei vescovi.

c) *L'ordinazione ai piedi dell'altare, all'interno del santuario* è d'obbligo per le diaconesse come per il vescovo, il presbitero e il diacono ed è proibita per il suddiacono e per il lettore.

Secondo l'euchologio più antico, il barberiniano (codice *Barber. gr. 336*, s. VIII), e quello di *Grottaferrata Gb I* (s. XII-XIII), l'ordinazione del suddiacono si fa nel διακονικόν, ossia nella sagrestia (1). Gli euchologi posteriori dicono che l'ordinazione del suddiacono si fa: « o nel diakonikón, oppure davanti alle grandi porte del tempio » (2). Le grandi porte del tempio sembrano quelle d'ingresso alla Chiesa, nel fondo, di rimpetto all'altare. Secondo Goar(3), le antiche edizioni venete dell'eucologio dicono che quando si fa l'ordinazione del suddiacono: « il Pontefice sta sul trono del vestibolo esteriore, dove veste gli abiti per la liturgia ». Il testo dell'ordinazione pubblicato dal Goar (4), dice che per ordinare il suddiacono il Pontefice « siede sulla porta bella », ossia, come pare ancora, sulla porta d'ingresso alla navata. Per l'uso attuale, io stesso ho assistito più d'una volta all'ordinazione di suddiaconi fatta sul *solea* della porta centrale che conduce al santuario, ma sempre fuori del santuario medesimo. Non saprei dire se l'uso è generale, né quando si sia introdotto.

Così si vede l'evoluzione: anticamente, almeno fino al secolo XI-XII, il luogo di ordinazione del suddiacono era la sagrestia, e con ciò l'ordinazione aveva un carattere quasi privato. Poi si passò: o nell'atrio della Chiesa; o dentro la Chiesa, ma nel fondo, accanto alle porte d'ingresso; e finalmente, davanti alla porta centrale del santuario. Ma si rimase sempre e si rimane tuttora accuratamente fuori del santuario.

Lo stesso avvenne e avviene per l'ordinazione del lettore o del cantore.

Secondo questo punto di vista, le ordinazioni bizantine si dividono in due gruppi: quelle ai piedi dell'altare all'interno del santuario: vescovo, presbitero, diacono, diaconessa; quelle non ai

(1) MORINUS l.c. I pp. 74; 79; GOAR l.c. p. 204.

(2) Codice coisliniano del secolo XI. (*Coisl. gr. 213*). Vedi MORINUS l.c. I p. 68; 74. Vedi anche p. 79; 87.

(3) L.c., p. 204.

(4) L.c., p. 203. Così anche l'*Euchologion* di Roma del 1873 p. 130.

piedi dell'altare e fuori del santuario: suddiacono, lettore cantore, 'ordinazioni' di altre 'dignità' (Arcidiacono, Abate ecc.).

A questo punto si pongono due questioni: quando si può documentare questa distinzione? ebbe essa, nella tradizione ecclesiastica bizantina un significato teologico preciso?

Qui soccorre un testo, a mio parere, capitale e fin qui, a quanto mi consta, non osservato, di Teodoro Mopsuesteno (nato ad Antiochia circa il 350, e morto a Mopsuestia in Cilicia nel 428: contemporaneo delle *CA* e di Giovanni Crisostomo). A proposito di 1 *Tim* 3,8-15, Teodoro dice:

> Vale la pena di aggiungere che non ci si deve meravigliare se (Paolo) non fa menzione degli hypodiaconi né dei lettori. Infatti, essi sono piuttosto fuori dei gradi nel ministero della Chiesa (τῶν γὰρ τῃ τῆς ἐκκλησίας λειτουργίᾳ βαθμῶν ἔξωθεν μᾶλλον οὗτοί εἰσῖν): creati posteriormente a causa delle necessità che era pur necessario fossero disimpegnate da altri (ministri) per il bene della folla dei credenti. Per cui la legge non permette loro di ricevere la cheirotonia davanti all'altare (ὅθεν οὐδέ νενόμισθαι αὐτοὺς πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου τὴν χειροτονίαν δέχέσθαι) perchè non ministrano allo stesso mistero; ma i lettori fanno le letture e gli hypodiaconi all'interno [1] curano ciò che occorre al servizio dei diaconi ed hanno anche cura dei lumi della Chiesa. + Poiché solo i presbiteri e i diaconi compiono il ministero del mistero. I primi adempiendo il loro ufficio sacerdotale, i secondi ministrando alle cose sacre [2].

[1] La versione latina del secolo VI (vedi nota seguente) dice « *intra diaconicum* ».

[2] *Theodori episcopi mopsuesteni in ep. B. Pauli Commentarii*, ed. H.B. SWETE, Univ. press, Cambridge 1882, vol. II pp. 132-134. Il testo è conservato intero in una versione latina africana del secolo VI. Fino al segno + si ha anche il testo greco dalle catene. Il testo latino era noto in Occidente anche nel s. IX. RABANO MAURO lo cita (*Enar. in ep. Pauli*, lib. 23 *In ep. 1 ad Tim* cap. 3 *PL* 112,607 C-D) ed anche AMALARIO che lo attribuisce ad AMBROGIO, *Liber officialis* II 6 n. 2 (ed. HANSSENS II 213-214). Punto da notare: la medesima prassi, verso la stessa epoca, sembra confermata da un passo del concilio *ad Quercum* del 403, in cui, tra le altre accuse rivolte contro Giovanni Crisostomo, la tredicesima era: che « aveva ordinato senza essere all'altare presbiteri e diaconi « (Vedi HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.* II/1 p. 144). Non si dice nulla delle ordinazioni dei lettori e dei suddiaconi, probabilmente, perchè queste, appunto, non si facevano davanti all'altare.

Da questo testo si vede che la teoria difesa più tardi da Simeone di Salonicco (1) — a parte la sua terminologia che oppone cheirotonia e cheirothesia — per cui distingue le ordinazioni in due gruppi a seconda che avvengono ai piedi dell'altare nel santuario o sono fatte fuori del santuario: ha radici molto lontane e serie nella tradizione liturgica e didattica greca che vi annetteva una precisa idea teologica.

Teodoro di Mopsuestia conosce bene le diaconesse e stima che siano di istituzione apostolica, come verso la stessa epoca stimavano Giovanni Crisostomo e Teodorete di Ciro (2) e come suppone il rito bizantino dell'ordinazione quando si richiama a Febe. Ma questi autori non dánno particolari su come e dove si faceva l'ordinazione delle diaconesse né si trova che la paragonino con l'ordinazione del suddiacono e del lettore.

Tuttavia sta il fatto che la tradizione bizantina attestata dagli euchologi, distinguendo tra le ordinazioni quelle che si fanno nel santuario e quelle che si fanno fuori e mettendo l'ordinazione delle diaconesse nel primo gruppo, la assimila a quella del diacono, nonostante i poteri più ristretti e nonostante il fatto che non permette alla diaconessa di servire all'altare durante la celebrazione della messa.

d) *Il momento dell'ordinazione delle diaconesse* quando questa avviene nella messa integra (3), è alla fine dell'anafora prima che comincino le preghiere di preparazione alla distribuzione della comunione. È esattamente il momento in cui avviene anche l'ordinazione del diacono. Il suddiacono è ordinato nella prima parte, quella didattica, della messa Anche qui si vede che l'ordinazione

(1) *De sacr. ord.* cap. 156 *PG* 155, 361-363. « Vi sono due cheirotonie fuori del βῆμα, quella del lettore e del suddiacono. Ve ne sono anche altre, cioè quelle degli offici e quella del deputato o del ceroferario... Ma le cheirotonie nobili (ἐξαίρετοι = nobili, principali, prestanti) si fanno dentro il βῆμα ».

(2) Per Teodoro di Mopsuestia: *In 1 Tim* 3,11 (ed. Swete II p. 128-129; 158-159). Per Giovanni Crisostomo, *Hom. In ep. ad Rom* 30,2 *PG* 60,663 C-664 A; *In 1 Tim* 11,1 *PG* 62,553 D. Per Teodoreto di Ciro: *In 1 Tim* 3,1 *PG* 82,809 A.; *In Rom* 16,1-2: Febe, *PG* 82,217 D.

(3) Secondo una rubrica del codice *Barberini gr. 336* (vedi Morinus l.c. I p. 80 C-D) l'ordinazione delle diaconesse, come quella dei diaconi, può avvenire anche nella cosiddetta messa dei presantificati; e allora si fa prima della comunione.

delle diaconesse è assimilata a quella dei diaconi o non a quella dei suddiaconi.

e) *La formula*: *'La divina grazia...'*. La struttura delle preghiere dette sulla diaconessa durante la sua ordinazione è in tutto quella per l'ordinazione del diacono: compresa la formula iniziale: *La divina grazia...* Ora, questa formula, nel rito bizantino, contrariamente a quanto avviene nella tradizione sira, è usata solo nell'ordinazione del vescovo, del presbitero e del diacono, ma non in quella del suddiacono o di altri ministri o ufficiali.

E questo è un ulteriore serio argomento per dire che la cheirotonia delle diaconesse nella tradizione bizantina era ritenuta di stessa natura e significato di quella dei diaconi, presbiteri e vescovi e non era assimilata a quella del suddiacono e tanto meno ritenuta una semplice benedizione.

Infatti, studi recenti (1) hanno dimostrato, confermando anche qui le affermazioni di Simeone di Salonicco, in primo luogo l'antichità della formula. Il fatto che è usata in modo pressapoco identico in tutti i riti orientali, fa supporre che essa esistesse già prima delle separazioni, in specie già prima del 431, poiché la formula è comune anche ai nestoriani. In secondo luogo hanno dimostrato l'importanza della formula nei riti orientali nel modo di concepire l'ordinazione stessa. Secondo gli schemi latini posteriori si dovrebbe dire probabilmente, che, per gli orientali, la formula: La divina grazia... era, almeno alle origini, parte indispensabile, assieme alle due orazioni epicletiche che la seguono regolarmente, della forma essenziale del sacramento. Il fatto dunque che, nella tradizione bizantina tale formula non è usata per il suddiacono e per il lettore, è un argomento in più per dire che tale tradizione considera l'ordinazione del suddiacono e del lettore di diversa natura e di diverso significato dall'ordinazione della diaconessa e del diacono.

f) *L'Horarion diaconale* è dato alla diaconessa dal vescovo alla fine del rito della sua cheirotonia. Ma la diaconessa portava un velo che, coprendole il capo le copriva anche le spalle: il μαφόριον (2). La stola diaconale le veniva messa intorno al collo, sotto il velo,

(1) J. M. HANSSENS, *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales du rit grec*, in *Gregorianum* 5 (1924) 208-277; 6 (1925) 41-80. B. BOTTE, *La formule d'ordination*: « *La grâce divine* » *dans les rites orientaux*, in *L'Orient syrien* 2 (1957) 285-296. E. LANNE, *Les ordinations dans le rite copte*, Ivi 5 (1960) 81-106.

(2) Vedi MORINUS l.c. I p. 179 nota 14.

di modo che le due estremità pendessero davanti al petto — il diacono, invece portava la stola sulla spalla sinistra in modo che una estremità le pendesse davanti e una dietro. Anche questo tratto assimila la diaconessa al diacono, perchè la stola diaconale è l'insegna per eccellenza del diacono e del suo ministero. Già da lungo tempo, la legislazione ecclesiastica proibiva esplicitamente ai suddiaconi e ai lettori e ai cantori di portare l'horarion, distintivo specifico del ministero diaconale (1).

g) *Il calice.* Dopo l'ordinazione la diaconessa veniva comunicata subito dopo i diaconi (2). Non vi è motivo per dubitare che venisse comunicata come i diaconi: all'interno del santuario, ricevendo dal vescovo prima l'ostia nelle mani e poi bevendo al calice che questi le presentava. Dopo di ché, come avveniva anche per il diacono, essa riceveva dalle mani del vescovo, il calice medesimo. Con la differenza però che il diacono riceveva il calice per andare poi a distribuirlo ai comunicanti fuori del santuario, all'ingresso della porta santa: la diaconessa, invece, ricevuto il calice, andava a deporlo sull'altare.

Un gesto ambiguo e come di compromesso per indicare una situazione superiore a quella del suddiacono (comunicato sempre fuori del santuario e senza nessun potere di tenere il calice con il sangue), ma non uguale a quella dei diaconi: sebbene appartenente più alla parte del diacono che a quella del suddiacono.

Con il predetto gesto del calice la tradizione bizantina quasi abbozza, senza portarla nettamente a termine, l'idea che, in schemi latini posteriori, si potrebbe dire una certa *potestas* della diaconessa *in eucharistiam*. È noto che la tradizione nestoriana e monofisita portarono maggiormente avanti questo concetto sin dal secolo V-VI, concedendo nettamente alle diaconesse, il potere di distribuire, in certe circostanze, in assenza del presbitero o del diacono, anche la comunione alle donne e ai bambini (3).

(1) Concilio di Laodicea, canone 22 e 23 da cui passò nel *Corpus Juris* dist. 23 cap. 27 e 28. Vedi, per esempio, HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.* 1/2 p. 1012.

(2) Così esplicitamente il codice *Coisl. gr. 213*. Vedi THEODOROS, *Θεολογία* 1954, p. 580 (vedi anche 581), ed anche M. BLASTARÈS: citato sopra p. 179 nota 1.

(3) Vedi testi in MAYER, l.c. p. 33 linea 2-3 (*Testamentum Domini*); p. 52, 22-25 (Severo di Antiochia, ca. 465-538); p. 53,2-3; 3-7 (Giovanni di Tella, ca. 483-538); p. 54,2-3 (Giacomo di Edessa, morto nel 578).

Conclusione

In conclusione, per il nostro scopo, dobbiamo rilevare anzitutto che nell'antichità cristiana vi sono stati diversi saggi e diverse tendenze per distinguere tra ministero e ministero, ordinazione e ordinazione per quanto riguarda la natura e l'importanza dei rispettivi ordini o gradi.

1. La *Traditio Apostolica* di Ippolito (circa il 210) è il primo documento conservatoci che parla del modo in cui erano costituiti vescovi, presbiteri, diaconi, vedove, lettori, vergini, suddiaconi — la *Traditio* ignora le diaconesse — e delle rispettive mansioni e ragion d'essere nella Chiesa. Ora, per quanto riguarda il significato e il modo di creazione di ognuno, la *Traditio* fa, tra i ministeri maschili, una netta distinzione in due gruppi: vescovi, presbiteri, diaconi da una parte, lettori e suddiaconi dall'altra, mentre le vedove e le vergini vi appaiono come stati di vita e non come ministeri. Dal punto di vista rituale, per Ippolito, la differenza tra i due gruppi è che solo vescovi, presbiteri e diaconi ricevono la imposizione delle mani mentre si afferma con insistenza che il lettore (n. 11) e il suddiacono (n. 13) non possono riceverla. Nel n. 10 il testo edito da Botte [1], dopo avere detto che alla vedova non si deve imporre le mani perchè « non offre l'oblazione (προσφορά) e non ha la λειτουργία », si aggiunge come principio generale: « la *cheirotonia* si dà solo al clero (κλῆρος) in vista della λειτουργία » La λειτουργία sembra qui il servizio diretto all'altare che hanno il vescovo, il presbitero e il diacono e che non hanno invece il lettore e il suddiacono.

La tradizione occidentale dopo Ippolito non solo ha sempre distinto, come Ippolito, i due gruppi: vescovo, presbitero, diacono-lettore, suddiacono, ma, inoltre, e sempre come Ippolito, ha fatto la predetta distinzione sulla base rituale della presenza o della assenza della imposizione delle mani. Ciò almeno sino al momento in cui, in occidente, si cominciò a dire che anche nella costituzione del vescovo, del presbitero e del diacono entrava la *traditio instrumentorum*, o, rispettivamente, la unzione.

2. Invece, nella tradizione orientale, la cheirotonia si fà non solo al vescovo, al presbitero, al diacono e alla diaconessa, ma anche

[1] Pp. 30-31.

al lettore e al suddiacono. Nella tradizione antiochena è usata addirittura anche per la costituzione di « uffici » ὀφφικία, come l'economo e l'arcidiacono, per quella del superiore del monastero ecc. In questa tradizione la distinzione tra gli « ordini » non si fa dunque sulla base rituale della imposizione delle mani. Nella tradizione degli euchologi bizantini non è nemmeno penetrata la distinzione tra cheirotonia e cheirothesia che appare dal secolo VIII in poi presso alcuni autori e si stabilizza dopo la metà circa del secolo XII: come se solo il presbitero e il diacono fossero ordinati per cheirotonia mentre i ministri ad essi inferiori lo sarebbero per cheirothesia equivalente a ciò che oggi diciamo una semplice benedizione (1).

Tuttavia la tradizione greca antica ha talvolta cercato di stabilire ed ha realmente stabilito in altro modo una distinzione tra gruppi e gruppi di ministri nell'elenco: vescovo, presbitero, diacono, diaconessa, lettore, suddiacono.

3. Epifanio di Salamina (2) ha distinto i ministri che appartengono alla ἱερωσύνη: vescovi, presbiteri, diaconi, suddiaconi, e quelli che non vi appartengono e sono solo *dopo la* ἱερωσύνη: lettori, diaconesse, esorcisti, interpreti, seppellitori, ostiari. Ma non si può sapere con certezza cosa intenda Epifanio per ἱερωσύνη e perchè, per esempio, il suddiacono vi appartenga ma non vi appartenga non solo la diaconessa ma neanche il lettore.

4. Teodoro di Mopsuestia (3) è testimone di una legge ecclesiastica che non permette ai lettori e ai suddiaconi, e tanto meno ad altri uffici, di essere ordinati ai piedi dell'altare all'interno del santuario e stima che ciò proviene dal fatto che essi « furono creati posteriormente » e « non ministrano allo stesso mistero », per cui « sono piuttosto fuori dei gradi nel ministero della Chiesa ». Con ciò Teodoro è teste della persuasione teologica che esiste una distinzione tra il gruppo vescovo, presbitero, diacono da una parte e il gruppo lettore e suddiacono dall'altra e che tale distinzione ha la sua espressione rituale nel fatto che i primi sono ordinati ai piedi dell'altare all'interno dal santuario e i secondi no. Teodoro non parla delle diaconesse in questo contesto, ma le conosce e le stima di istituzione apostolica. C'è qualche sospetto che anche le Costituzioni Apostoliche (stessa regione, Siria, e stessa epoca di Teodoro), parlando con ogni chiarezza della cheirotonia delle diaconesse e

(1) Vedi sopra pag. 179-181.
(2) Vedi sopra § II n. 2.
(3) Vedi sopra § IV n. 2 c, pag. 182-183.

dicendo che essa avviene in presenza del presbiterio, dei diaconi e delle diaconesse (VIII 19,2), supponga con ciò stesso che sia fatta in pubblico e, presumibilmente, davanti all'altare nel santuario, contrariamente a quella dei suddiaconi e dei lettori (VIII 21.22) che avveniva nel διακονικόν »[1]. Più tardi Simeone di Salonicco affermerà il principio: « le cheirotonie nobili (o principali) si fanno dentro il βῆμα » [2].

5. Sin dal momento in cui si documenta la tradizione bizantina degli euchologi (s. VII/VIII) e fino a quando se ne trascrisse nei medesimi i relativi riti (s. XIV), le diaconesse vi appaiono sempre ordinate ai piedi dell'altare all'interno del santuario in netta e voluta contrapposizione a ciò che si faceva nell'ordinazione dei lettori, dei suddiaconi o degli « uffici ». Nello stesso senso vanno altri particolari rituali dell'ordinazione bizantina delle diaconesse: il momento dell'ordinazione, l'uso della formula « La divina grazia... », l'horarion, la comunione dopo i diaconi, dalle mani del vescovo nel santuario, il fatto di ricevere dal medesimo vescovo il calice che la diaconessa andava poi a deporre sull'altare.

Con tutto ciò è certo, a mio parere, che, nella storia della Chiesa indivisa, la tradizione bizantina ha ritenuto che per natura e dignità l'ordinazione delle diaconesse appartiene al gruppo: vescovi, presbiteri, diaconi e non al gruppo lettori e suddiaconi, tanto meno a quello di altri uffici o dignità che venivano ritualmente costituiti fuori del santuario.

6. Se si accetta quanto detto fin qui, si dovrà ammettere anche la seguente conclusione: consta teologicamente, in virtù dell'uso della Chiesa, che le donne possono ricevere un ordine diaconale il quale per natura e dignità, sia assimilato all'ordine dei diaconi e non semplicemente a quello dei suddiaconi o dei lettori e tanto meno, per dirla con terminologia odierna, a quello di qualche ministero inferiore costituito con ciò che si dice oggi semplice benedizione.

7. È vero tuttavia che nella stessa tradizione bizantina il compito liturgico delle diaconesse fu assai più ristretto di quello dei diaconi maschi. Ma è anche vero che, nello stesso uso della Chiesa, oggi, sotto questo aspetto, la situazione è già largamente superata per quanto riguarda la distribuzione della comunione e molte altre mansioni. È noto che oggi vi sono dei casi in cui, per indulto, donne fanno praticamente tutto ciò che può fare un par-

[1] Vedi sopra § III n. 5 b.

[2] Vedi sopra pag. 183.

roco, eccetto dire la messa, confessare, dare l'unzione degli infermi [1]. È anche vero che la tradizione antica della Chiesa ha unanimamente negato alle donne la possibilità di accedere al sacerdozio. Ciò è stato fatto con argomenti diversi di cui spetta alla teologia ponderare ogni volta il valore.

S. Anselmo, Roma CIPRIANO VAGAGGINI, O.S.B.

[1] Il fatto di non avere concesso alle donne l'indulto di dare l'unzione degli infermi è connesso con l'idea occidentale, scolastica e posteriore, che vede in tale unzione anzitutto una specie di supplemento della penitenza per la remissione dei peccati e relega eccessivamente al secondo piano l'idea di rito per ottenere da Dio la guarigione dalla malattia, idea che è invece al primo piano in molte fonti antiche. Comunque, nella tradizione orientale antica appare più d'una volta che tra i compiti della diaconessa vi era anche quello di dare l'unzione degli infermi alle donne malate. Non ha fondamento storico interpretare senz'altro questa unzione come un sacramentale nel senso moderno in contrapposizione a sacramento. Come spesso ripetuto, tale distinzione, tanto in oriente che nell'occidente latino prima della scolastica, era tutt'altro che netta. Nella unzione degli infermi, tra i modi storicamente documentati di fare queste unzioni, nella tradizione greca il più antico sembra quello di ungere tutto il corpo, principalmente le parti malate (testimonianza di Teodulfo nel secolo VIII, mss. del Sinai 960, del s. XIII: vedi J. DAUVILLIER, *Extrême Onction dans les Eglises orientales*, in *Dict. de Droit Can.* V (1953) 731-733). Ora, l'uso generale espresso da EPIFANIO (*Haer.* 79,3 *PG* 62,744D-745A) era che ogni volta che nei riti si doveva scoprire il corpo della donna, interveniva, per ragioni di convenienza, la diaconessa. Vedi anche J. DANIELOU, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, in: *La Maison-Dieu* 61 (1960) 94. Per la Chiesa sira monosifita si ha la testimonianza di Giacomo di Edessa (m. 578): vedi MAYER, l.c. p. 53-54; di Barebreo (1226-1286): vedi W. DE VRIES, *Sakramenthentheologie bei den syrischen Monophysiten*, Roma 1940 p. 220. La tradizione maronita è riassunta dal sinodo libanese del 1736, approvato in forma specifica da Benedetto XIV nel 1741. Delle diaconesse: « officia sunt, ut muliebri honestati ac pudore in ecclesia consulatur... 3. ut chrismate vel oleo nuda earum corpora tam in baptismo et confirmatione, *quam in extrema unctione ungant*, defunctas etiam lavent et sepeliant... Quamvis autem diaconissarum officia, quoad sacramenta baptismi, confirmationis et extremae unctionis jam diu cessarint, quum non amplius totius corporis unctiones fiant: durant tamen quoad dicatas Deo in sacris coenobiis virgines, quibus abatissae praeficiuntur. Abatissae enim diaconissarum benedictionem accipiunt, et munia omnia quae illis in conciliis sunt concessa exequuntur ». MANSI 38 col. 163-164. Del resto, consta storicamente che nell'antica Chiesa i fedeli spesso davano a se stessi l'unzione degli infermi con l'olio benedetto a questo scopo dal sacerdote e, di nuovo, non si dimostra che si trattasse solo di un « sacramentale ». Vedi DAUVILLIER l.c. 725-789.

COMMENTARIUS BREVIOR

Buch des Titels oder Buch der Chronik?

Bei seiner Veröffentlichung des Geschichtswerkes von Agapius von Hierapolis (Mabbuǧ, Manbig), dessen Name arabisiert Maḥbūb al-Manbiǧī lautet und der bald nach 942 schrieb, standen A. Vasiliev für den ersten Teil drei Handschriften zur Verfügung (1). Sie stehen einander nahe; nur gleich zu Anfang weicht C von A und B so stark ab, dass der Herausgeber beide Fassungen nebeneinander druckte.

Während A — und das ist ein erster Unterschied — mit der *basmala* beginnt und damit einen Muslim als Schreiber verrät, sind B und C von christlicher Hand und beginnen mit bekannten christlichen Segenssprüchen. A und B fahren dann fort mit: *Buch der Chronik, Werk des Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn ar-Rūmī al-Manbiǧī,* eine Angabe, die in C keine Entsprechung hat. Alle Fassungen stimmen dann darin überein, dass sie Agapius als Verfasser angeben und einen gewissen Abū Mūsā ibn al-Ḥusain, sei es als Empfänger nennen, dem das Werk übersandt wurde (2), sei es als die Persönlichkeit, der das Werk gewidmet ist. Das gilt wenigstens von B, mit dem A bis auf ein Wort übereinstimmt, und fortfährt: *Ihre* (*der Chronik*) *Widmung* (*'unwānuhū lil-*) (3) *gilt dem mit eminenter Weisheit gekrönten, mit reichem philoso-*

(1) *Patrologia Orientalis* 5 (Paris 1910) Nr. 4.

(2) Derselbe Text wie in C findet sich auch in L. Cheikho, *CSCO arab.* ser. 3, vol. 5 (Beryti-Parisiis 1912) S. 3.

(3) *'unwān* steht hier in seinem genauen Sinn und bezeichnet das prächtige Titelblatt, mit dem man ein Dedikationsexemplar zu eröffnen pflegte. Als Ibn Ḫaldūn seine *muqaddima* Sultan Barqūq überreichen liess, änderte er auf dem Blatt sogar deren Titel, um den Namen des Fürsten andeuten zu können. Siehe F. Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah* (New York 1959) Bd. I S. ixc. Dazu das Facsimile des

phischen Wissen geschmückten (al-mutauwağ bi'anwā' al-fasafa), durch wahre Erkenntnis berühmten, untadeligen und guten Abū Mūsā 'Īsā ibn al-Ḥusain, möge Gott ihm lange die Gnade schenken, seine Weisheit vollkommen machen, sein philosophisches Wissen vermehren, seinen Rang erhöhen, möge die ganze Macht seiner Feinde, die ihn hassen (1), *untergehen und sich ihm beugen, möge die Hand, die ihn beschützt, über ihm sein und sein Leben lange währen.*

So einfach sich das Vorstehende liest, so schwierig zeigt sich C. Die lobenden Wendungen, die nur auf eine Person passen, kehren wörtlich wieder, von *dem mit eminenter...* bis *berühmten*. Davor steht aber *kitāb al-'unwān al-*. Die Benennung eines Werkes mit *Buch des Titels* oder *der Widmung* ist gewiss von vornherein wenig klar und nicht zu erwarten (2). Noch weniger lassen sich die folgenden Eigenschaften mit *'unwān* verbinden, es sei denn man verstehe es als *ṣāḥib al-'unwān*, man lese *lil-mukallal* statt *al-m.* und denke dabei an Agapius als Verfasser. In dieser Richtung weist die Übersetzung von Vasiliev. Die Überreichung des Werkes an Abū Mūsā setzt C ans Ende. Dagegen geht es hier unter Beziehung auf *Buch* weiter: *das* (*mimmā*) *zusammenzubringen sich bemüht hat der vortreffliche Meister, der in der vollkommenen Philosophie erfahrene Lehrer Agapius ibn Qusṭanṭīn ar-Rūmī al-Manbiğī und einem ausgezeichneten Mann, namens 'Īsā ibn al-Ḥusain, übersandt hat.*

Wenn man von diesen textlichen Unstimmigkeiten einmal ab-

Blattes, Bd. 3 Titelbild. Die übrigen Exemplare eines Buches enthalten dieses Blatt natürlich nicht. Aber in unserem Fall hat der Schreiber von B das Faktum festgehalten, während andere, die christlichen Schreiber, die Widmung, über deren Veranlassung und nähere Umstände wir jedenfalls bis jetzt nichts wissen, beiseite liessen. A hat *'unwānuhū* durch *ḫṭbh* ersetzt, also etwa *ḫiṭābuhū, ihre Anrede richtete sich an...*

(1) So VASILIEV, wohl mit Recht. Das setzt aber die Lesung *al-muḥāšina* voraus, und diese wird herzustellen sein.

(2) In späterer Zeit findet man *'unwān* in Buchtiteln häufig. Das Wort hat dann fast die Bedeutung *Thema* und geradezu *Buch, Schrift*. Es steht in allen Fällen mit näheren Bestimmungen, nie allein. *kitāb* geht ihm nie voraus; z.B.: *'unwān al-mağd fī bayān aḥwāl Baġdād*; *'unwān ad-dirāya fī...*; *'u. al-hidāya fī...* neben *kitāb al-hidāya fī...*; *al-'u. al-'ağīb fī ru'yā al-ḥabīb*; *al-'u. fī ḍabṭ mawālīd ahl az-zamān* usw. usw.

sieht, die auch in Vasilievs und Pier Carlo Landuccis (1) Wiedergaben deutlich genug zu erkennen sind, ist der auffallendste Unterschied zwischen C und B, dass die Widmung an ʿĪsā ibn al-Ḥusain, den wir m. W. nicht näher kennen, dort fortgeblieben und eine blosse Zusendung ohne grosse Lobsprüche übrig geblieben ist. Das alles legt nahe, dass nicht bloss B, sondern auch C auf der Grundlage von B ausgeführt sind, nur wünschte C das Wort *ʿunwān* festzuhalten, obgleich jetzt mit unverständlicher Bedeutung.

In der Wissenschaft hat man sich inzwischen für eine einfache und klare Lösung entschieden, indem man mit A und B schlicht und treffend vom *Buch der Chronik* spricht. Hat diesen Titel kein Muslim erfunden, so hat ihn doch einer erhalten.

R. Köbert S.J.

(1) *Osservatore Romano*, anno 112, nr. 58 vom 10. März 1972, S. 5. Die dort gebotene Übersetzung folgt C und nimmt von A und B nur insoweit Kenntnis, als sie *ʿunwān* durch *storia* wiedergibt, das aber nicht diesem, sondern dem *ta'rīḫ* der beiden Textzeugen entspricht. Die gelehrte Transkription des Arabischen, die gegeben wird, ist misslungen. Abgeschlossen März 1972.

RECENSIONES

Patristica

Werner STROTHMANN, *Johannes von Apamea* (= *Patristische Texte und Studien*, Band 11), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1972, pp. XIV+210. Insert in the same volume: JOHANNES VON APAMEA, *Sechs Gespräche mit Thomasios, der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen. Syrischer Text herausgegeben von* Werner STROTHMANN, no separate indication of editor and date, pp. VI+220.

Despite the fact that this writings enjoyed a remarkable diffusion — pieces attributed to him are found in no less than 67 manuscripts, and he was frequently quoted by both Nestorian and Monophysite authors until as late as the 14th century — the figure of John of Apamea has remained one of the most enigmatic of the entire field of Syriac literature, such that scholars have been in doubt whether two or even three distinct writers may not have been covered by this one name. Furthermore, there is the problem of authenticity for the 90-odd pieces attributed in the manuscripts to John the Solitary that has never been systematically investigated, nor has the spirituality of this important author been adequately synthesized. W.'s book is, therefore, most welcome as a thoroughly competent investigation of a difficult topic that sheds no small light on the history of Syriac spirituality and theology. In addition, he edits for the first time eleven of the most important of the surely authentic pieces composed by this author.

After a brief survey of the actual state of research, W. lists the 92 pieces attributed to John of Apamea in three categories: those that are explicitly attributed to him in the oldest manuscript, those that follow another work explicitly attributed to him with the rubric, "by the same", and those that are attributed to him, but are actually by another author. For each he indicates all known manuscripts in chronological order and, in the case of unpublished texts, a translation of its *incipit* and an indication of the biblical citations and biblical names contained in it. Next, through a consideration of the oldest collections of the writings of John, he shows how quickly the *corpus* of genuine pieces was adulterated by the addition of excerpts from extraneous sources. Then, before entering into a discussion of the authenticity of particular works, he establishes that they were composed in Syriac, rather than in Greek, and sets down the criteria of

authenticity. The result of their application is that only seven of the still unpublished pieces are probably genuine.

Next, W. considers the man, his origin, date, character and education as these are revealed in his writings. With this as a background, he goes on to analyse his christology, concluding that he was a Monophysite and that he lived before the time of Severus of Antioch. Next, he protrays the characteristic themes of his spiritual theology and indicates the undervaluing of the importance of the visible Church, her sacraments and her institutions to which it led. Finally, W. shows the remarkable influence John exercised by his writings on subsequent authors, both Monophysite and Nestorian. This was surprisingly strong in christology in the case of Philoxenus of Mabbug, despite his rejection of the spiritual theology. Surprising, too, is the great esteem in which this apparently Monophysite thinker was held by Nestorian spiritual writers, even by such a staunch polemicist as Babai the Great. Finally, the characterization of John of Apamea's theology by Theodore Bar Koni and Jacobite chroniclers as a species of Gnosticism is shown to be a gross caricature, but one that is based on his genuine writings.

This is an excellent piece of work in general, even though certain details are open to criticism. For example, in the listing of the works attributed to John, I would have preferred to see a judgment given on authenticity at once with a cross-reference to the subsequent discussion of the evidence. On the question of the original language, although W.'s conclusion is most probably correct, yet many of his arguments do not really exclude the possibility of a translation from Greek. The discussion of the author's dates, on p. 62, seems to me very inadequate, even though it has a significant bearing on the interpretation of his christology. I, in fact, am not thoroughly convinced that he is a Monophysite. He never asserts in so many words one nature after the union, and even though he does say that the person of the Son of God consists *of* divinity and humanity, he does not reject explicitly his subsistence after the union *in* divinity and humanity. In other words, while it is clear that his christology is non-Nestorian, it is by no means evident that it is anti-Chalcedonian. It could also be significant that, even though he does speak of Christ's humanity and of his human body, he never speaks of his human soul. Is it utterly certain, then, that he was writing after the Apollinarist controversy? It may be of some use to point out a misprint on p. 38, line 6: Add. 18 184 should be corrected to Add. 18 814. I would also note an apparent mistranslation of Moses Bar Kepha's citation of John on p. 106, lines 9 f. of the citation. I would translate thus: "And how would she have plucked something that was not touchable and have partaken of something that was spiritual? For what is spiritual is indivisible on account of the perfection of its substance".

On p. 36, note 136, I myself am indicated as W.'s source for information on Chaldean Patriarchate (Mossoul) MS. 93. I suspect that I did not fully realize the purpose of the information requested of me. At any rate, in practical effect I was not very generous with it.

The letter to Cyriacus is far from being the only piece attributed to John that is found in the manuscript. Unfortunately, the 55 parchment leaves of this 10th or 11th century codex are unbound, unnumbered and in complete disorder. Hence, one can only indicate where certain pieces begin or end in the actual order of the leaves. On f. 6a one finds the end of chapter 13 of the first collection of maxims (nr. 1.3.5.1, p. 23) with the text continuing on f. 6b to the beginning of chapter 21. Chapter 10 of the same collection is found on f. 23b and chapter 22 on f. 24a. On f. 24b, moreover, an otherwise untestified chapter 23 begins: "On exhortation, by the same Mar John the Solitary", *incipit*: "But we, my dearly beloved, who have been vouchsafed by the grace of Christ to become penitents..." Chapter 11 of the second collection (nr. 1.3.5.2, p. 25) seems to begin on f. 10b. Judging by the *incipit*, "Chapter 14, On endurance", found on f. 29b, must be identical with "Consolation for those who are afflicted for Christ's sake" (nr. 2.4.4, pp. 33 f.). This is followed on f. 35a, by the *explicit* of a "Treatise on the new world" (presumably nr. 1.3.3.1, pp. 17 f.), and the *incipit* of the first collection of questions (nr. 1.3.6.1. p. 27). Then, on f. 38a begins a treatise "On the solitary life, and how a man can by quiet draw near to God", which has the same *incipit* as W.'s "Ordnung der Ruhe" (nr. 2.4.9, p. 35). Finally, on f. 49b begins the 1st Letter to Theodulus (nr. 1.1.3.1, p. 8). On f. 41b, after the Letter to Cyriacus there follows a "Letter to the bretheren who asked him to tell them about the distinctions of the knowledge of virtue in Our Lord, care about thoughts and the spiritual cultivation of perfection of conduct"; *incipit*: "To the elect of God and my dearly beloved in Our Lord. Those who, in the hope of new life..." Furthermore, on f. 16b begins an anonymous "Story that shows the disadvantages from these three regimes"; *incipit*: "That... the regime of wandering is disadvantageous, and again (that) the dwelling in solitude..." Its *explicit* is apparently on f. 18b, for there it is followed by an anonymous "Treatise of the same on the regimes of virtue, composed by him (and directed) to the one who asked him to indicate how a man can please God, and by which of these three regimes, by the regime of wandering, or by the solitary dwelling... of the world, or by the habitation... with many bretheren"; *incipit*: "Mighty Lord, (who art) likewise the redeemer of man...".

Turning to W.'s edition of the Syriac text of eleven pieces, one may note that, presumably for technical reasons not stated, the text and translation are not printed on opposite pages; rather, the text, reproduced with the aid of a Syriac typewriter, has been printed apart as a moveable insert. Variant reading are few, as for much of the text there is but one witness or, at the most, two. The whole is supplemented by indices of proper names, Greek loan words, Syriac words and medical terms. He also gives a list of words of the text that reappear in Bar Koni's account of John's doctrine and adds the longish citation of his teaching on the baptism of children made by the Nestorian Patriarch Timothy II.

The German translation of the Syriac text is open to the criticism

of being too free. This may be a matter of opinion, but it is my view and that of many editors that the translation of a scientifically edited text should mirror the original as closely as idiom and intelligibility will permit. Otherwise, it becomes impossible for scholars who are ignorant of Syriac to make a scientific use of the text; they can only know how the editor interprets the text, not what the text actually says. Let a few examples chosen at random suffice. The opening title, that W. translates, "Gespräche des Einsiedlers Mar Johannes mit dem seligen Thomasios über die zukünftige Hoffnung" in the Syriac runs thus: "Next, the topics on which John the Solitary discoursed with Blessed Thomasius concerning the hope that is to be". Similarly, on p. 130, W. has, "Die Höchsten sind die Cherubim. Sie wurden nicht in diese Welt geschickt, um an dieser Welt ihre herrliche Würde kennen zu lernen, sondern sehen in ihrer Welt durch ihre Empfang der Gnade Gottes, dass ihre Grösse vertrefflicher ist als die der unteren Rangordnungen!", where the Syriac says: "And those who are highest, who are the Cherubim, have not been sent into this world, so that they might learn from this world the glory of their dignity, but in their (own) world from the ranks that are beneath them they see with thanksgiving to God the excellence of their grandeur". Finally, on p. 142, one can compare the German, "Um es aber meinem Denken verständig einprägen zu können, bitte ich mir zu zeigen, wodurch wir erfahren, dass die Vorsorge für das Volk den Zweck hat, dass die Völker Gott besser kennen lernen.", with the Syriac: "But because I want things to be impressed meaningfully in my mind, I would like an exposition of whence we learn that the providence that was exercised over the people (of the Jews) was exercised so that the peoples (of the Gentiles) might grow in knowledge concerning God". As can be seen, the deviations in meaning are not, in general, grave, but the departures in expression can be rather considerable and are usually unnecessary.

Apart from my reservations on the German translation, this study on John of Apamea and edition of a good portion of his works must be judged to be a fine example of German scholarship at its best and a very substantial contribution to our understanding of an important figure of Syriac spiritual theology.

W. F. Macomber, S.J.

Bonifatius Kotter O.S.B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, II, *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Expositio Fidei* (= *Patristische Texte und Studien*, hrsg. von K. Aland und W. Schneemelcher, Band 12), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1973, LIX-291 S.

Im Jahre 1969 ist der erste Teil des dreiteiligen Hauptwerkes des letzten griechischen Kirchenvaters, Johannes von Damaskos, die *Institutio Elementaris, Capita Philosophica* (*Dialectica*) in kritischer

Ausgabe von B. Kotter veröffentlicht worden. (Siehe die Rezension von I. ORTIZ DE URBINA S.J. in *Or.Chr.Per.* 38 (1972), S. 271-272). Nun liegt auch, 1973 erschienen, besorgt vom gleichen unermüdlichen Verfasser, P. Bonifatius Kotter, der bedeutendere theologische Teil des Damaskenischen Hauptwerkes in mustergültiger Edition vor.

Bisher mußte sich der Damaskenos-Forscher an die Ausgabe von Michael Lequien halten (Paris 1712, nachgedruckt in Venedig 1748, übernommen von Migne in PG 94) (S. VII).

In Vorwort und Einleitung wird bekannt gemacht mit den für zitierte Literatur gebrauchten Abkürzungen (für antike Autoren und Väter und für Sekundärliteratur); mit Werden, Gestalt und Inhalt der Expositio (Titel, Autor, Aufbau, Entstehung, Inhalt, dem kompilatorischen Charakter, den Quellen und dem Stil); mit der Überlieferung (d.h. insbesondere mit den aufgezählten, mehr als 250 noch erhaltenen griechischen Handschriften, mit Testimonien, Übersetzungen und Drucken). Zusammengefaßt ist die Sichtung der Handschriften in zwei Schemata, da die Reihenfolge der Kapitel der Expositio in doppelter Form überkommen ist: die der "Expositio ordinata" und der "Expositio inversa" (XLVII-XLVIII). Der vorliegenden Ausgabe hat K. 13| Manuskripte zugrundegelegt, die er genau beschreibt (XLIX ff.) Ebenso wird über den mehrschichtigen Apparat berichtet. Es folgt ein Verzeichnis von Sigeln und Abkürzungen und — nach einem Verzeichnis der 100 Kapitel (vgl. die Konkordanz der Kapitelzählungen auf S. XXIV) und dem Text der Expositio — ein Verzeichnis der Schriftstellen, der Väterzitate und ein analytischer Index griechischer Stichworte.

Als wichtig in Vorwort und Einleitung heben wir hervor: Die Bedeutung des Damaskeners liegt in seiner Verwurzelung in der vorausgehenden patristischen Literatur und darin, daß er so ungewöhnlich nachgewirkt hat (VII). Als Autor der "Expositio (fidei)", verfaßt nach 743 (XXVI), gilt unwidersprochen der Mönch und Presbyter Johannes Damaskenos [= JD], *ca. 645 in Damaskus, † ca. 750 in Mar Saba bei Jerusalem (XXIII). In der Darlegung hält sich JD an die Reihenfolge des Glaubensbekenntnisses (XXVII). Bei allem Ansehen, das JD genoß, brachte ihm nicht das originelle Denken seinen Ruhm ein. Mit Recht bemerkt Kotter: Galt ja in seiner Welt und zu seiner Zeit das Prinzip: 'Verrücke die uralte Grenze nicht, die schon deine Ahnen gesetzt!' (Prov. 22,28) (vgl. XXVII). Wir fügen hinzu: Dies Prinzip gilt noch Jahrhunderte lang weiter in der orthodoxen theologischen Tradition. Maksim Grek († 1556) bringt wiederholt Zitate aus den Vätern mit Prov. 22,28, so aus Kyrill von Alexandreia, Chrysostomos und Johannes von Damaskos (Expositio, Kapitel 1,27). (Vgl. unsere Dissertation *Maksim Greek als Theologe* (= *Or.Chr.Per.* 167), Rom 1963, S. 61; 106; *131*).

Von entscheidender Wichtigkeit sind bei JD die Auswahl, die er trifft, die Auslassungen und die Zwischenbemerkungen (XXVIII). Beachtenswert ist eine von Kotter bei Behandlung der Quellen des JD eingestreute Bemerkung: Die "Sacra Parallela" sieht er nicht als Werk des JD an, sondern vielmehr als ein vom Damaskener benutztes Florilegium (XXVIII-XXIX).

Aufschlußreich ist der Spiegel der Väterzitate (XXIX) (vgl. den Index der Väter, S. 248ff.), aus dem sich ergibt, daß an der Spitze der pseudokyrillische Traktat aus dem 7. Jahrhundert über die Trinität steht (*PG* 77,1120ff.), noch vor dem Nazianzener, Athanasios, Kyrillos von Al., Maximos Homologetos, Nemesios von Emesa, Basileios von Kaisareia, Gregorios von Nyssa, Pseudo-Dionysios Areopagites und dann Johannes Chrysostomos, auf den JD nur 18 mal verweist ohne sachlichen Nachdruck.

Die dem pseudo-kyrillischen Traktat entnommenen Stellen werden von K. bei Behandlung der Apparate angegeben (LVIII), nicht im Index der Väter. Es scheint, daß die Frage nach dem Verfasser des ps.-kyr. Traktates kaum Fortschritte gemacht hat (vgl. die Anm. 24 auf S. XXIX). K. ist sich dessen bewußt, daß er die Väterzitate nicht erschöpfend verifizieren konnte. Bezüglich des Pseudo-Areopagiten hat dies gezeigt S. Lilla, *Terminologia trinitaria nello pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi, Augustinianum,* XIII (1973), S. 609-623; *611 ff.*

Der Stil des Damaskeners ist nach K. einfach und klar, fast nüchtern. Seine Verständlichkeit und Beliebtheit findet einen Ausdruck in der Tatsache daß ungewöhnlich zahlreiche Handschriften noch erhalten sind (XXIX). "Die Expositio ist die Zusammenfassung und Krönung seines theologischen Schaffens" (XXIX-XXX). "In der Expositio bringt JD nahezu alle Gegenstände des orthodoxen Glaubens zur Sprache, auch jene, denen er eigene Abhandlungen gewidmet hat, wie Trinität, Trisagion, Bilderverehrung, oder die er in gesonderten Schriften gegen bestehende Irrlehren... verteidigt hat" (XXIX). Vom heutigen Standpunkt aus gesehen fällt allerdings auf, daß die Lehre von der Kirche nicht entfaltet wird. Im analytischen Index kommt "ἐκκλησία" nur zweimal vor.

Wir schulden dem Verfasser dieser wissenschaftlich-kritischen Ausgabe außerordentlichen Dank. Deshalb wagen wir unserseits kaum eine kritische Bemerkung.

In einer Zeit, da die Kenntnis der griechischen Sprache in bedauernswerter Weise zurückgeht, bleibt der von I. Ortiz de Urbina anläßlich der Veröffentlichung der *Dialectica* geäußerte Wunsch berechtigt, der griechische Text möge von einer Übersetzung in eine moderne Sprache begleitet sein. Andernfalls werden viele noch auf Migne zurückgreifen müssen, auf den in der vorliegenden Ausgabe glücklicherweise laufend verwiesen wird. S. LVII, Absatz 2, wird angekündigt, daß "in Klammern" die entsprechenden griechischen Ziffern beigegeben seien. Tatsächlich sind sie beigegeben, aber nicht in Klammern. Wichtiger ist dies: Wir haben in der Einleitung eine Erklärung darüber vermißt, warum eine Reihe von Stücken in kleinerem Druck erscheint (S. 35-36; 63-64; 66-67; 69-70; 74-75; 113). Darunter befindet sich gerade das Kapitel 12b, das zu manchen Erörterungen über seine Authentizität Anlaß gegeben hat (siehe z.B. M.Gordillo S.J., *Compendium Theologiae Orientalis,* Rom[3] 1950, S. 123f.).

Zu besonderem Dank sind dem Verfasser die Professoren des "Pontificium Institutum Orientalium Studiorum" verpflichtet, die

bereits verstorbenen wie die noch lebenden, deren Studien er in seine Untersuchung miteinbezogen hat.

Auf P. M. Jugie A.A. († 1954) (Professor am P.I.O. vor 1922) wird Bezug genommen anläßlich der Frage nach der Epiklese als Form der Eucharistie (XIX; 194, 195 und 197 [86, 75; 104-107; 163-166]).

Die Studien von M. Gordillo († 1961) über die Struktur der "Expositio" werden berücksichtigt in Anm. 15 und 40 der Einleitung; die Untersuchung von M. Candal († 1967) über die "praepurificatio B. Mariae Virginis" im Literaturverzeichnis (XIX) und im Apparat (109 [46,18]); der Artikel von I. Hausherr S.J. *Centuries* (XXIII, Anm. 11) um den Aufbau der "Expositio" in 100 Kapiteln zu erläutern; der "*Παντοκράτωρ*" von C. Capizzi S.J. im Literaturverzeichnis (XIX). Das Wort findet sich auf S. 9 [2,14], wo auf eine andere Stelle verwiesen wird: S. 176 [77,53]. Das erste Mal ist Pantokrator bei JD eine Benennung Gottes im allgemeinen, das zweite Mal eine Benennung Christi. Schließlich verweist K. auf eine Studie des Rezensenten über das Beten Jesu bei JD (XX; 167; 168 [68,2-35; 69,2-11]).

Wir fügen den Wunsch an, daß der Herausgeber sein Damaskenos-Werk zum Nutzen vieler weiterführe und vollenden möge.

B. SCHULTZE S.J.

Archaeologica et liturgica

Thomas F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, The Pennsylvania State University Press, University Park and London 1971, pp. xviii, 194 + 99 plates.

This is a first- rate book: a fine piece of scholarship and remarkably well-written. I judge it a most important and, in many points, definitive contribution to the history of the Byzantine liturgy. As for its worth as a history of architecture, it won the Hitchcock Award of the American Society of Architectural Historians.

The value of the book comes principally from M's ability to relate his archeological to his literary sources, *both* necessary for an adequate and balanced picture of two matters so inextricably related as church architecture and liturgy. Starting with the obvious principle that a church building is designed to house a liturgy, M. studies the extant archeological remains and literary sources to reconstruct the building, and the liturgical sources to reconstruct the rite, controlling his interpretation of one set of data in the light of the other. In short this is a study of "how the church worked": access to the building; its parts: their functional organisation and interrelation, and the means of communication between them; the liturgical disposition of the furnishings (altar, chancel, throne, ambo, etc.): their location and use according to the exigencies of the ritual for which they were designed; auxiliary chambers or outbuildings and their uses.

M. is not the first to have tried this, but is one of the first to do it with any degree of success. Too often the archeologist has interpreted his buildings by fishing about in any liturgical stream, forgetting that Ravenna is not Constantinople, nor Syria Greece. Nor is the 7th century the 12th. Early liturgical evidence is slim; hence the temptation to interpret archeological remains in terms of liturgical evidence from another area or epoch. But good methodology demands that the sources from both fields geographically and temporally coincide. M's great virtue has been to observe this simple rule, when possible, and to justify any departures from it.

He wisely limits his study to the pre-iconoclast churches. Iconoclasm was a watershed in Byzantine church history, producing profound changes, especially in the monasticising of church life. The real problem is to get beyond this upheaval to the Urform of Byzantine worship.

In Part One, M. examines the twelve early churches for which we have sufficient evidence extant. The monuments are few, but include the most important churches of the capital, and when even a few churches show consistency in planning they suffice for the sake of argument. This is especially true of *the* Byzantine church, Justinian's Hagia Sophia. As M. rightly observes, "the liturgy of the patriarchal churches would not only have been standard but normative" (p. 77) — an opinion he might have corroborated by later literary sources, such as the mid-11th century *Protheoria* from Andida in Pamphylia Secunda, whose authors are ever sollicitous to justify their liturgical practice by reference to the usages of the Great Church.

M's examination of the sources for the reconstruction of these churches is painstaking, and his interpretations, at times ingenious (e.g. the reconstruction of Hag. Ioannes in Hebdomon, pp. 57-60, or of the chancel of Studios, p. 25), are nevertheless based on common sense. And he is not afraid to disregard earlier interpretations, no matter how popular, that go beyond the evidence or fail to account for all of it.

In spite of the variety of building types, M. has uncovered a common liturgical plan as distinctive as it is consistent. This pattern established in the earliest basilicas cannot be accidental because it survived the impact of new architectural forms in the 6th century churches, the lines of continuity proving stronger than the pressure of new architectural design.

Especially noteworthy are the single-apse east end and the absence of auxiliarly chambers. Freshfield long ago noted that the triple-apse sanctuary was not original to Constantinople, and connected its later appearance with the "introduction" of the Great Entrance into the liturgy. This theory has become a standard part of liturgical mythology. But the Great Entrance, in germ at least, was always part of the liturgy of the Great Church, and the earliest sources say it was a procession from the skeuophylakion to the sanctuary. If there were no auxiliarly chambers, where was this skeuophylakion? Evidence is meagre,

but indicates that in the two patriarchal churches of Hag. Sophia and Hag. Eirene the skeuophylakion was a separate building, a small rotonda outside the church much like the campanile and baptistry of many Italian churches. Nor was this a peculiarity of large cathedral churches; the same arrangement appears in the small church of Hag. Theodoros Sphorakios. This leads M. to the revolutionary conclusion that the Great Entrance, like the first introit or Little Entrance, was once not a procession from sanctuary to sanctuary as today, but a real introit from without. This conclusion will doubtless find challengers. They should remember that there may be evidence for only a few such skeuophylakia, but there seems to be no evidence whatever for any other arrangement, and as M. himself remarks, a few hard facts are worth a ton of unfounded speculation.

More open to question is M's use of so late a source as the 10th century *De caerimoniis* to reconstruct the *route* of the procession. For practical reasons it is difficult to conceive of the procession taking the long outside route M. proposes, down the north side of the church and in the main north door — unless the courtyards that according to M. once surrounded Hagia Sophia (pp. 89-91) had cloisters that would have protected the procession in bad weather (of course the same objection could be raised against the first entrance). But the main point of M's thesis, that the Great Entrance was a real entrance from outside, will stand unless new evidence is uncovered to challenge it.

One is surprised that M. does not also mention Hag. Theotokos Blachernes, where the skeuophylakion may have been outside the church (*De caerimoniis* II, 12, *CSHB* p. 552). It was not at the NE corner as in other churches, but this point is by no means fundamental to M's theory.

M. could have adduced more important confirmation from the initial rubrics of two later sources that reflect 10th century Constantinopolitan liturgical practice: the Liturgy of St. Basil in the *Codex Pyromalus* (GOAR[2], p. 153) and the closely related Latin version of the same liturgy in the now lost MS of Johannisberg (edited by WITZEL, 1546 and 1555; COCHLAEUS, 1549; ST.-ANDRÉ, 1560). Both sources clearly locate the patriarch in the skeuophylakion *before* his arrival at church; hence they must have been separate buildings.

One would also wish to hear more from M. on the purpose of the later side-chambers of Hag. Eirene since they antedate the outside skeuophylakion. And an interpretation of the later prothesis chamber, apparently within Hagia Sophia, mentioned in the mid-14th century *De officiis* of Pseudo-Codinus (ch. VII, ed. VERPEAUX, pp. 263-4) — there seems no extant chamber that could have served the purpose — would have thrown light on the development of this building and of the Great-Entrance rite.

M. applies the same acumen to other elements of the Byzantine eucharist, bringing our knowledge of the early rite to bear on the building and its parts, to show in the concrete how they were used.

Much of what M. says here about the liturgy is already known, but he brings it to life in its proper setting so that we catch a vision of liturgy as living rite, and not just as text. For instance, his description of today's rite (pp. 111-112) and his relating the form of the first entrance to architectural style are very well stated (pp. 144 ff), and his interpretation of the mosaics of S. Vitale as the first entrance is far more convincing than the usual attempt to see in them an offertory procession (p. 146). He returns the homily to its rightful place as an important part of the liturgy, especially at Constantinople under such a preacher as Chrysostom. His reconstruction of the exit procession, "a sort of reverse Entrance of the Mysteries procession" rather than today's "disappearance of the clergy into the sanctuary", the section on the "concealment of the mysteries", and the conclusion (pp. 162-179) all contain fresh matter presented in clear and vigorous language, a welcome change from the flat style of much scholarly writing.

Here and there one could point out a weakness of argument, a defective interpretation. The problem of the galleries is not solved satisfactorily. The argument that they could not have been for the women because it would been difficult to bring them communion (access was via an outside stairway) is irrelevant. We know that communion was brought to the emperor there (p. 129) so why not to the women? Can the many references to women in the galleries refer only to the imperial party (p. 132)? And if the galleries didn't communicate with the interior of the church, how did the patriarch enter via the gallery and "descend" to enter the sanctuary (p. 140)? But M. does show that women were also on the ground floor, and is probably right in refusing any univocal solution to the problem of the galleries (p. 133).

Other small points: codex *Barberini Gr. 336* is of the 8th, not 9th century (p. 138); in the earliest times there was no distinction made between the reader of the gospel and of the other readings (p. 148), as can be seen in the homilies of Chrysostom (*PG* 63,75). And the text of Chrysostom cited on p. 139 is from the Antiochene period of his ministry and does not refer to the liturgy of the Great Church.

In the section on the concealment of the mysteries M. should have cited our first Constantinopolitan text to mention the matter, a letter of Nicetas Chartophylax of the Great Church to Nicetas Stethatos († 1090) (*Sources chrét.* 81, pp. 232-235). Finally, his interpretation of the 9th century description of the altar of Hagia Sophia as referring to "four service tables" (p. 99) appears to me a misunderstanding of what is admittedly a rather obscure passage. I take it to refer to four slabs or capitals surmounting the four columns that served as legs for the main altar table.

But these are small points of detail, offered more for information than as criticism. My only real objection to the book is the index: it is poorly done, incomplete, and with erroneous references.

M.s gift of combining sound scholarship with common sense and good English to bring alive the history of the liturgy within the

framework of its cultural evolution makes this an eminently readable and most valuable contribution to the field. In addition the book is well illustrated, with clear designs and with an excellent set of photos taken in Istanbul by M. himself.

R. TAFT, S.J.

The Horologion of the Egyptian Church. Coptic and Arabic Text from a Mediaeval Manuscript translated and annotated by O. H. E. KHS-BURMESTER (= *Studia Orientalia Christiana. Aegyptiaca*), Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani, Cairo 1973, XL, 237, ١٨ S.+5 Taf.

In der vorliegenden Ausgabe wird ein wichtiger liturgiegeschichtlicher Zeuge mit einer Genauigkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, zugänglich gemacht, nämlich die Horologion-Handschrift des Koptischen Museums zu Alt-Kairo, die in der Literatur bisher meist unter der Nr. 355 geführt wurde; ihre Datierung ist zwar umstritten, sie gehört aber auf jeden Fall zu den ältesten erhaltenen Handschriften des koptischen Horologions. Über ihren Inhalt informierte bislang nur Burmesters eigener Ausatz in dieser Zeitschrift 2 (1936) 78 ff., womit jedoch leider manches unklar blieb (vgl. meine *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*, Löwen 1970, S. 20, Anm. 34; verschiedene Angaben von mir sind nun entsprechend zu verbessern).

Die Ausgabe bringt den Text der Kairoer Handschrift vollständig und zieht zusätzlich noch die Ausgabe von Ṭūḫī (Rom 1750) und eine moderne Handschrift (1950) heran. Auf die Einleitung folgt zunächst der bohairische Text, dann die englische Übersetzung, schießlich der arabische Text (die Handschrift ist zweisprachig kopt.-arab.). In der Einleitung findet man sehr knappe historische Hinweise, eine Übersicht über das koptische Horologion, Verweise auf griechische Paralleltexte, einige Texte (kopt. mit engl. Übersetzung), die nicht in allen Horologion-Handschriften stehen, und die Beschreibung der beiden Handschriften. Obwohl der Text der Ausgabe ausschließlich auf dem der Kairoer Handschrift beruht, ist letzterer nicht unverändert abgedruckt worden. Einmal sind Fehler der Handschrift verbessert, und zum anderen sind Partien, die in dieser wie in anderen älteren Handschriften noch fehlen, nach Ṭūḫīs Ausgabe eingefügt. Dem Text ist ein doppelter Apparat beigegeben. Der erste führt sehr eingehend den Befund der Kairoer Handschrift auf, nennt also einerseits deren Lesarten, wo der Herausgeber den Text verbessert hat, und weist andererseits zahlreiche Besonderheiten wie getilgte oder nachgetragene Buchstaben aus; die große Mehrzahl der Eintragungen geht auf hochgestellte Buchstaben, wie sie in koptischen Handschriften dieser Art

am Zeilenende sehr häufig vorkommen. Im 2. Apparat stehen die Varianten von Ṭūḫīs Ausgabe und der modernen Handschrift.

Man wird nicht erwarten, daß eine solche Ausgabe völlig frei von Inkonsequenzen und Versehen ist. Es sei erlaubt, hiervon einige zu nennen. Da auf S. 43, Z. 11 nur eine Cleft Sentence gemeint sein kann, ist da **ⲡⲉ** bei Ṭūḫī und in der modernen Handschrift (s. den 2. App.) richtig, daß **ⲫⲏ** hingegen, das Burmester im Text belassen hat, ein "Schnitzer", wie ihn die Handschriften eben hier und da enthalten (vgl. POLOTSKY, *Collected Papers*, Jerusalem 1970, S. 425 = *Orientalia* 31, 1962, S. 420). S. 4, Z. 16 und 17 übernimmt der Herausgeber das zweimalige **ⲁϥ-** der Kairoer Handschrift unverbessert in den Text, übersetzt aber (S. 141) so, als ob jeweils **ⲉϥ-** dastünde wie in der modernen Handschrift (im 2. Fall auch bei Ṭūḫī; vgl. den 2. App.). Ebenso bleibt das unmögliche **ⲛϫⲉ** im Text stehen (das richtige **ⲛ-** in der modernen Hs., vgl. wieder den 2. App.). 60,10 hat die Kairoer Handschrift "du gabst", Burmesters Übersetzung "gib" (S. 176) gibt die Lesart der modernen Handschrift (s. 2. App.) wieder. Dem Benutzer, der nicht selbst Koptisch kann, hätte z. B. gesagt werden können, daß der in der modernen Handschrift vor dem Abschnitt 4,12 ff. stehende Titel "Aus dem Glauben(sbekenntnis?) der Kirche" bedeutet. Der Herausgeber nennt diesen Abschnitt nur in der einleitenden Übersicht "a brief form of Creed" (S. x). In der doxologischen Schlußformel des Gebetes der Danksagung fehlt in der Übersetzung (S. 140) "mit ihm", wohl nur versehentlich. Der Text (3,9 ff.) bedeutet: "... Christus, durch den dir *mit ihm* (bzw. *und ihm*) und dem ... Geist die Ehre ... gebührt". Der koptische Text von 44,1 f. entspricht auf jeden Fall genau dem τὰ πάντα πληρῶν ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν der griechischen Vorlage, wie immer die englische Übersetzung des Herausgebers (S. 164 unten) auch zu verstehen sein mag. Bei der Übersetzung (S. 165 oben) von 44,4 muß es "Befleckung *der Sünde*" heißen. 58,10 (Übersetzung S. 174 unten) kann m. E. nur meinen "zur Erinnerung ...", frei übersetzt: "damit wir uns erinnern an ..." Völlig mißverstanden ist **ⲙⲉⲧⲣⲉϥⲉⲣⲛⲩⲙⲫⲓⲛ** (S. 108, 2. App.) in der Übersetzung als "expectance of the Bridegroom" (S. 212, App.). Die griechischen Texte haben γρηγόρησις (vgl. meine *Untersuchungen* 457 und 394,9), der saïdische **ⲙⲛⲧⲣⲉϥⲛⲏⲫⲉ** (ebd. 428,26); gemeint ist also "Wachsein", "Nüchternheit". **ⲛⲩⲙⲫⲓⲛ** (neben **ⲛⲏⲙⲫⲓⲛ**) ist nichts anderes als die bohairische Form von νήφειν, und zwar schon in der Übersetzung des N.T. (vgl. z. B. BÖHLIG, *Die griech. Lehnwörter im sahid. und bohair. N. T.*, München 1954, S. 96, 102 und 113). Daß schließlich die Kopten selbst den fraglichen Ausdruck richtig und nicht etwa im Sinne des Herausgebers verstanden haben, lehren die arabischen Übersetzungen. Die mir zugänglichen Psalmodie- und Horologien-Ausgaben haben entweder *yaq(a)ẓah* oder *tayaqquẓ*.

H. QUECKE S.J.

Vitalino Bruni, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo gli eucologi manoscritti di lingua greca* (= *Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum.* Collectio Minor, n. 14). Franciscan Printing Press, Jerusalem 1972, pp. 237.

Voici une thèse défendue à la Faculté de Théologie Catholique de Paris, conduite, comme le dit le P. Ir. Dalmais dans la Préface, selon les exigences rigoureuses des disciplines historiques et philologiques. Rarement on rencontrera une présentation aussi claire et aussi parfaite de tous les 125 manuscrits utilisés et d'une bibliographie aussi complète.

Dans la liturgie byzantine, à côté d'un rite des funérailles pour les laïcs, d'un autre pour les moines, on en trouve un troisième pour les prêtres, c'est ce dernier qui fait l'objet de la présente étude. Le texte qui a servi de base est celui de l'Aghiasmatarion (t. II), publié à Rome en 1955, conforme d'ailleurs à celui de toutes les éditions précédentes dont la première est celle de l'Euchologe de Venise de 1571. Mais celle-ci a fait son choix (par la décision de qui?) parmi les différents offices qui avaient cours à cette époque dans les différentes églises; elle seule est restée en usage. Avec les manuscrits on peut remonter jusqu'au Xe siècle, et dans ce livre on peut lire sur la base des manuscrits un exposé très lucide des différents usages en cours aux différentes époques. Tous cependant présentent les mêmes parties principales: d'abord la préparation du cadavre avec la veillée de prières, ensuite le transfert à l'église, puis le long office à l'église, et finalement le transport jusqu'au sépulcre avec les dernières prières au tombeau. Au point de vue liturgique la pièce principale est l'office célébré à l'église. Le P. Bruni, comparant son schème avec celui de l'orthros dominical d'aujourd'hui, le divise en trois parties; la troisième se retrouve facilement, quant à sa composition, dans la dernière partie de l'orthros c. à d. depuis la récitation du psaume 50; il n'en est pas de même pour les deux parties précédentes dont la première pourrait bien trouver son antécédent dans l'antique vigile soit cathédrale soit monastique festive. Il peut être étonnant que l'A. n'ait trouvé pour cet ensemble des funérailles des prêtres aucune narration d'avant le Xe s., mais pour certaines prières il peut remonter à des stèles et des papyrus de la Basse-Nubie datant probablement du VIe s., et surtout au plus ancien manuscrit, l'euchologe Barberini grec 336 (soit dit en passant que ce manuscrit qui est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane, appartient au VIII/IXe s., mais qu'on ne peut plus le nommer constantinopolitain, comme fait l'auteur à la p. 147 se référant à S. Mercati, alors qu'il est d'origine sud-italienne).

L'étude présente est surtout historique et philologique, moins doctrinale, quoique ce point de vue ne soit pas négligé entièrement; d'ailleurs, il serait bien difficile de découvrir dans cette liturgie un texte qui fasse allusion p. ex. au purgatoire ou au jugement particulier après la mort. D'autre part, pour ce qui est du rite byzantin en langue grecque, l'A. donne en place voulue l'explication précieuse du sens

exact de tous les termes techniques, et il y en a beaucoup. Ajoutons que le livre dont l'impression est très aérée, est aussi orné de douze illustrations intéressantes.

A. Raes, S.J.

Missale Hervoiae Ducis Spalatensis Croatico-Glagoliticum (= *Codices selecti* vol. 34 et 34*). Vol. 34 = Facsimile; Vol. 34* = Transcriptio et Commentarium. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1973, fol. 247; pp. XIV+550; form. 31,5×22 cm.

La collaborazione scientifico-editoriale dell'Istituto Paleoslavo (Staroslavenski Institut) Zagreb, della Casa editrice per la gioventù (Mladinska Knjiga) Ljubljana, e della Casa editrice accademica (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt) Graz, ha prodotto un'opera di grande valore scientifico, unitamente a una splendida veste tipografica. Si tratta dell'edizione, in facsimile, del più bel codice croato-glagolitico, cioè del Messale di Hervoie Duca di Spalato.

Il manoscritto proviene dal 1404 e si trova nel Museo « Topkapi Sarai » ad Istanbul, dove fu portato, come bottino di guerra, dopo l'occupazione turca della Bosnia o della Dalmazia. Per lungo tempo non se ne seppe più nulla e soltanto nel secolo scorso (1862) una spedizione dell'Accademia di scienze Ungherese lo ha trovato ed identificato. Un'altra spedizione della medesima Accademia (1889) lo ebbe in prestito e lo portò a Budapest e poi lo mandò a Vienna per uno studio, che fu fatto da V. Jagić, L. Thallóczy e F. Wickhoff. Essi nel 1891 pubblicarono la monografia « *Missale glagoliticum Hervoiae Ducis Spalatensis* » (con 41 illustrazioni), che rese celebre il codice. Dal 1907 il codice fu considerato di nuovo smarrito e solo nel 1963 fu ritrovato nel Museo « Topkapi Serai ». L'Istituto Paleoslavo di Zagreb allora decise di prepararne una edizione scientifica. La preparazione richiese parecchi anni e fu condotta felicemente a termine solo nel 1973.

Non è mio compito analizzare il codice. Ciò è fatto eccellentemente dai collaboratori dell'Istituto Paleoslavo di Zagreb nel secondo volume. All'inizio si trova l'*Introduzione* di Vjekoslav Štefanić il quale espone la storia della presente edizione e chi ne sono i collaboratori. Alla fine invece troviamo le seguenti dissertazioni: Marija Pantelić, *Il messale di Hervoie e la sua struttura storico-liturgica*; Marija Pantelić, *L'analisi storico-culturale delle illuminazioni nel messale di Hervoie*; Anica Nazor, *Le caratteristiche della lingua e della scrittura nel messale di Hervoie*; Biserka Grabar, *L'edizione critica del messale di Hervoie*. Alla fine è aggiunto l'indice delle pericope scritturistiche secondo i Libri della Bibbia. Tutte queste dissertazioni o commentari sono ottimi. Una cosa vorrei osservare: sarebbe stato meglio che il contributo di B. Grabar sui principii della presente edizione critica fosse stato messo all'inizio e non alla fine del volume.

In questa recensione vogliamo far rilevare, che nel Messale di Hervoie si trovano degli elementi orientali (bizantini). Li troviamo nelle miniature sia nello stile che nella composizione. Per es. il ciclo della Natività di Cristo è rappresentato in quattro scene (miniature): la Natività stessa è posta davanti alla seconda messa di Natale; il bagno del Bambino Gesù è posto davanti alla terza messa di Natale; l'adorazione dei Magi è posta davanti alla messa del Primo gennaio (Ottava della Natività); e davanti alla messa dell'Epifania troviamo il Battesimo di Gesù. Su molti altri elementi orientali delle illuminazioni tratta molto bene Marija Pantelić. Altri elementi bizantini li troviamo sia nella liturgia stessa, sia nella nomenclatura, sia nel calendario. Per es. la vigilia qualche volta si chiama « *vijilia* », mentre altre volte « *navičerje* »; il mercoledì dei *quattuor tempora* nel dicembre si chiama « *srěda pred otčim dnem* » in quanto nella liturgia bizantina l'ultima domenica prima del Natale è dedicata ai SS. Padri del Vecchio Testamento; la domenica di Sessagesima si chiama « *pred mesopustom* » e la domenica di Quinquagesima « *neděla na mesopust* » (dal greco *Kyriakê tou apókreo*). Nella liturgia del Venerdì Santo prima dello scoprimento della Santa Croce i due diaconi che la portano, devono cantare una parte delle lamentazioni della Madonna « *Ideši milostiviče* » (Vadis propitiator) che provengono da una composizione di Romano il Melode (6. sec.). Nella liturgia di Pasqua abbiamo orazioni per la benedizione dei cibi: latte, agnello, carne, formaggio che si trovano già nell'Euchologium Sinaiticum. Alla fine del messale appaiono alcuni testi per le benedizioni in determinati giorni, per es. la benedizione dell'acqua nel giorno di Epifania, come anche la cerimonia della « *tonsura del bambino* » ambedue di influsso orientale.

Nel calendario liturgico oltre ai Santi occidentali, troviamo alcune feste o Santi bizantini (S. Giovanni Battista 7 gennaio, SS. Costantino ed Elena, Traslazione di S. Tommaso Apostolo ecc.) alcuni Santi dalmati (per es. S. Donato, S. Crisogono, S. Giovanni vescovo di Trogir, S. Domnio ecc.), alcuni Santi ungheresi (per es. S. Stefano re, S. Emerico, S. Elisabetta) e alcuni Santi cechi (per es. S. Adalberto, S. Procopio, S. Venceslao ecc.). Si andrebbe troppo per le lunghe a voler enumerare tutte le caratteristiche del messale; rimandiamo per questo il lettore alle dissertazioni sopracitate, alla fine del secondo volume.

Qui vogliamo soffermarci sulla edizione stessa del messale. Il primo volume contiene una edizione completa in facsimile, che è una meraviglia della tecnica moderna. La Casa editrice accademica di Graz ha riprodotto il codice perfettamente, sia nella scelta della carta (che rassomiglia alla pergamena), sia nei colori, sia nel taglio a mano dei singoli fogli. Il volume è rilegato in pelle rossa con ornamenti presi dalle miniature nel manoscritto stesso. È un vero piacere prender in mano questo codice, ritenuto smarrito per tanti secoli, e che adesso è davanti a noi in tutto lo splendore delle sue miniature, iniziali, e tre tavole a tutta pagina (la Crocifissione, davanti il Canone; il ritratto di Hervoie come cavaliere e lo stemma di Hervoie, ambedue alla fine

del messale). L'edizione di questo codice è senza dubbio un avvenimento di primo ordine per la cultura croata.

Per quanto riguarda il secondo volume: Il testo paleoslavo è tutto trascritto con lettere latine, secondo i principii esposti da B. Grabar. La disposizione tipografica corrisponde perfettamente ai singoli fogli dell'originale, così che il testo voluto si può trovare subito. La trascrizione (e la soluzione delle abbreviazioni) è fatta con cura straordinaria. Nella mia lettura ho trovato solo un testo nel quale la soluzione dell'abbreviazione non mi pare esatta. All'inizio del rito del battesimo (fol. 235d) si trovano alcune invocazioni. Nella trascrizione leggiamo: *Ti světa devo Marie Mati Hrstova i vsi čini anjelski i slugi věčnago Otca m(o)l(im) te za ni... Zbor anjelski m(o)l(im) te Hrsta Cesara i mučenici boži m(o)l(im) te za ni...* Mi pare che la soluzione giusta sarebbe *m(o)l(i)te za ni...* come del resto si trova poco più avanti nello stesso foglio, linea 26. L'altra osservazione che oserei fare è questa: benché B. Grabar espressamente dice, che gli editori non hanno voluto introdurre qualsiasi segno indicante la divisione delle parole alla fine delle righe, mi sembra tuttavia che ciò sarebbe stato utile per la lettura corrente. Sotto il testo si trova l'apparato critico. Per render servizio agli slavisti, gli editori hanno collazionato il nostro codice con altri tre più importanti messali glagolitici: Messale Vaticano (Illir. 4), Messale del Principe Novak (Vienna, Slav. 8) e Messale di Roč (Vienna, Slav. 4). Le lezioni varianti sono abbastanza numerose, essendo la lingua del nostro codice più avanzata nei croatismi che i detti messali. Sotto l'apparato critico si trovano alcune note esplicative, ma abbastanza rare.

A proposito delle sopra indicate dissertazioni o commentari che si trovano alla fine del secondo volume: esse sono stampate in tedesco e in inglese. Senza dubbio ciò sarà molto utile per gli studiosi stranieri. Ma a mio parere sarebbe stato assai utile pubblicare queste dissertazioni anche in croato, cioè nella lingua originale in cui furono scritte. Ciò avrebbe dato la possibilità anche al pubblico croato di approfittarne, e inoltre sarebbe stato possibile di cogliere dall'originale l'esatto pensiero, che nelle traduzioni non è sempre reso chiaramente o giustamente. Per es. nell'Introduzione (p. IX) nel testo tedesco leggiamo, che il secondo volume contiene: « *eine kritische Edition und eine Transliteration in lateinischer Schrift* », mentre nel testo inglese « *a critical publication in Latin transliteration* » mi pare che sia più esatto. A pag. 490 leggiamo che 3 messali glagolitici si trovano nella « *Volks- und Universitätsbibliothek* » a Ljubljana, mentre a p. 526 è tradotto esattamente « *National and University Library* ». A p. 492 si dice che due preghiere « blagosloviti sir » (*befinden sich nicht im Hm* (= *Hrvoie missale*) », mentre a p. 528 le stesse preghiere « *do not appear in ES* (= *Euchologium Sinaiticum*) ». A p. 494 a proposito della benedizione del vino si dice: « *Die Weihe des Weines, Salzes und Hafers ist sehr alt...* », mentre a p. 529 leggiamo: « *The blessing of wine, like the blessing of salt and oats is very old custom...* ». Mi pare che il testo inglese sia esatto. A pp. 519 e 550 leggiamo, che le citazioni greche del

Nuovo Testamento si riportano secondo la traduzione greca del Nuovo Testamento; mi pare che si doveva dire secondo il testo originale del Nuovo Testamento.

Ma queste sono solo poche sviste accidentali. In complesso, ripeto, la presente edizione è un'opera sotto vari punti di vista meravigliosa e di grande valore scientifico. Mi congratulo sia con i collaboratori scientifici che tecnici per la magnifica riuscita dell'opera.

M. LACKO S.J.

George GALAVARIS, *Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee and London 1970, pp. xvii, 235.

G. has amassed a good bit of information about Christian bread and bread stamps. Especially interesting are the sections on early Christian and pagan stamps (ch. 2) and on eulogia and other special breads (ch. 4), though he curiously omits any mention of the paschal *artos*, and some important questions receive superficial treatment (e.g. the special rules for the preparation of eucharistic bread in the Eastern rites, pp. 44-45).

More serious is the fact that G's analysis of his sources follows no readily discernable, strict scientific methodology. In the crucial area of dating, especially, his arguments are never convincing, and in interpreting his sources he rarely arrives at any conclusions that can be accepted as certain by the liturgist. As he himself states, he was compelled to pass often from one discipline to another in his research. This is a weakness. Regardless what other specialists may say of his use of their disciplines, he is surely not at home in liturgiology.

Since the book does not merit a long review, a few examples will have to suffice. Ambiguous, open to question, or else demonstrably false are such assertions that Latin liturgies "began to develop in the fourth century in the West" (p. 15); that at the Little Entrance the Gospel is carried *from the prothesis* to the altar (p. 64); that in the East there was once an offering of the faithful after the dismissal of the catechumens that was later shifted to the beginning of mass (pp. 69 ff., 171 ff); that "at least until the end of the seventh century everyone approached the table and received communion in the manner of priests" (p. 69—from at least the Council of Laodicea, c. 368, the laity, especially women, were forbidden even to enter the sanctuary); that "liturgists agree that until the end of the fourth century there was liturgical unity everywhere" (p. 168; cf. 170 ff.).

Furthermore G's use of literary sources is at times inadequate. For instance he refers to the commentary of *Pseudo*-Germanus, though it is probably authentic, and attributes the *Protheoria* to Theodore of Andida alone, though Bornert in 1966 established the origin of both

these texts. Regarding the prothesis rite, so germane to his whole argument, he uses so few sources — not even MANDALÀ, *La protesi* — that his summary of the question is unsatisfactory. Our literary sources in the matter are by no means as inadequate as he maintains (p. 72) But if G's interpretation and dating of the stamp in fig. 40 is correct — and I found both unconvincing — we would have an indication of developments in the prothesis rite prior to their appearance in the euchologies.

Objections can also be brought against G's conclusions from the fact that the text of the blessing before the apolysis ("The blessing of the Lord be upon you...") is also found on bread stamps for eulogia to be distributed, it seems, at the end of the liturgy (pp. 125, 141). It is not impossible that this practice eventually led to the later introduction of the formula into the liturgy itself, where we find it today. But there is no basis for arguing that this occurred earlier than its first appearance in the liturgical texts. Also G's interpretation of ἡμᾶς and ὑμᾶς in this formula is jejune. Itacisms abound in liturgical Greek. But even apart from that, the simplest explanation of the difference in the stamp formula (ἡμᾶς) and the liturgial formula (ὑμᾶς) is that the eulogia made by the people requests a blessing ("on us"), and they receive back the blessed bread from the priest, who in the liturgical formula confers the blessing ("on you"). At any rate the text he argues from (p. 126) is found in such a variety of forms in the MSS that no argument can be made from the *textus receptus*.

Similar methodological deficiencies can be seen in G's argument for the authenticity of a text of Germanus on the antidoron (p. 182): because antidoron dates probably from the 8th century, he says, the text of Germanus "must be considered as part of the original eighth-century text, and not a later interpolation". One simply cannot argue that way with texts. All that such information shows is that Germanus *could* have spoken of the antidoron, not that he did — and in fact we know that the text in question is not found in the earlier recensions of the commentary.

In short we have found this book stylistically and methodologically defective. In spite of the author's sanguine conclusion (p. 185) it tells us pratically nothing we did not know already about the history of the Byzantine liturgy, and on many points what the author says about that history is simply wrong.

R. TAFT, S.J.

Historica

Ζαχαρία Ν. Τσιρπανλῆς, *Οἱ Μακεδόνες σπουδαστὲς τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου Ῥώμης καὶ ἡ δράση τους στὴν Ἑλλάδα καὶ στὴν Ἰταλία* (16ος *αἰ.* – 1650) (= *Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη - Δημοσιεύματα τῆς Ἑταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν*, 35], Θεσσαλονίκη 1971, pp. 300 + 13 figure.

Come appare anche dalla bibliografia citata nelle note e raccolta dall'A. (pp. 249-256), il Collegio Greco di Roma, fondato da Gregorio XIII nel 1572, continua a polarizzare su di sé l'attenzione degli studiosi, specialmente greci e italiani. Non potrebbe essere diversamente. Esso, fino all'indipendenza definitiva della Grecia (1828), fu uno dei pochi centri a livello accademico in cui la Nazione greca poté far sopravvivere e, talora, rifiorire la propria cultura.

Il Tsirpanlìs ha qui concentrato la sua ricerca su un gruppo degli alunni del Collegio (quelli provenienti dalla Macedonia: Verria, Castoria, Nevrocopi, Monte Athos, ecc.) e di un periodo cronologico molto limitato (dal 1577 al 1650). Ci fa sapere che la scelta del tema gli è stata suggerita da un triplice motivo: la scarsezza di indagini sulla storia religiosa della Macedonia nei secoli XVI-XVII, l'importanza ecclesiastica e culturale assunta da alcuni alunni macedoni del Collegio Greco, la coincidenza dei decenni studiati col momento più intenso dell'influsso cattolico in Macedonia e nell'Oriente ellenofono.

Il lavoro è articolato in tre parti. La prima — introduttiva — ricostruisce la situazione culturale della Macedonia in tutto il secolo XVI e, in modo speciale, all'epoca della fondazione del Collegio Greco. L'A. vi sottolinea l'intensità dei contatti culturali dei Macedoni con l'Europa ormai lacerata nel troncone protestante e in quello cattolico, l'attività di copisti svolta allora in qualche monastero atonita, il favore con cui venne salutata dai Greci (compreso il patriarca Geremia II) l'istituzione del nuovo Collegio a Roma ritenuto un semplice centro di studi, le diffidenze che poi sorsero nei suoi riguardi quando si venne a sapere che esso era destinato a formare ecclesiastici greci da inviare in Oriente per la propaganda del 'dogma papista' (pp. 19-64). La seconda parte cerca di individuare gli alunni macedoni che frequentarono il Collegio fino al 1650. Facendo lo spoglio di un gran numero di documenti d'archivio, l'A. ne trova due fino al 1613, e altri sette fino al 1632; negli anni 1636-1650 può segnalarne un numero molto maggiore (pp. 67-122). La terza parte segue le vicende di alcuni ex-alunni del Collegio, i quali, finiti gli studi e ricevuti gli ordini sacri, partirono da Roma o verso altre città italiane (solo due casi) o verso la patria. Per lo più si tratta di persone di media statura morale e intellettuale. Va fatta un'eccezione per Giovanni Cottunio da Verria (1572-1657), il quale, lasciato il Collegio, si recò a studiare medicina a Padova, dove ebbe poi la cattedra di filosofia e dove fece ritorno dopo una parentesi di insegnamento a Bologna: fu amico di Leone Allacci,

contribuì notevolmente al neo-aristotelismo padovano del secolo XVII, lasciò un volume di *Epigrammi Greci* permeati di spirito patriottico.

L'A. riconosce che nel Collegio Greco gli alunni non perdevano la loro coscienza nazionale ellenica, e il loro passaggio al cattolicismo non significava un infiacchimento morale. Essi, al contrario, dovevano possedere o acquistare una notevole fermezza di carattere per affrontare le ostilità del mondo ortodosso, da cui provenivano, e le non rare incomprensioni del mondo ecclesiastico latino. Ma come facevano quei giovani a sottoscrivere la professione di fede cattolica richiesta loro per essere iscritti nel Collegio? Come reagiva la loro coscienza di ortodossi greci di fronte alla teologia cattolica loro insegnata a Roma e respirata in un Collegio che « mirava alla piena conversione ed accettazione, da parte degli alunni, dei più importanti dogmi della Chiesa Cattolica (fuoco nel Purgatorio, *filioque*, primato del Papa) »? (p. 203).

A parte la discutibilità di tale designazione dei « dogmi più importanti della Chiesa Cattolica », va detto subito che un problema di coscienza del genere dovrebbe studiarsi sulla base di testimonianze *dirette*: lettere private, diari spirituali, scritti teologici degli alunni del Collegio, ecc. Il Tsirpanlìs invece adotta un metodo *indiretto*, cioè analizza il comportamento degli ex-alunni del Collegio, una volta partiti da Roma ed inseriti nell'attività apostolica (pp. 201-212). È facile scoprire i lati fragili di un metodo simile. Basti osservare che esso, oltre tutto, suppone qualcosa che gli ortodossi non hanno dimostrato mai: che i cattolici siano evidentemente 'eretici'. Solo facendo tale supposizione si può seriamente credere che agli occhi di un ortodosso del sec. XVII le differenze tra ortodossia bizantina e cattolicismo latino fossero tali, da esigere riserve mentali e compromessi con la propria coscienza per farsi cattolico. A questo proposito sarà opportuno ricordare un'opera famosa, scritta da un greco molto vicino agli ambienti del Collegio di S. Atanasio, Leone Allacci: *De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione* (Coloniae 1648).

Un'osservazione d'altro genere. Il Tsirpanlìs, seguendo uno studio monografico del P. Cirillo Korolevskij (in *Stoudion*, 3 [1926], pp. 33-39. 80-89; 4 [1927], pp. 81-97, 137-151; 6 [1929], pp. 40-48. 49-64; interrotto) e altri autori più recenti, afferma che la bolla di fondazione del Collegio Greco è datata del 13 gennaio 1576 (p. 39). Evidentemente, tale asserzione si fonda sulla *datatio* della suddetta bolla emanata da Gregorio XIII: *Datum Romae anno incarnationis Dominicae 1576, id. januarii, Pont.us nostri anno V* (cfr. Archivio del Pont. Collegio Greco, vol. 20, *Regestum Bullarum, Brevium, Instrumentorum et Privilegiorum venerabilis Collegii Graecorum de Urbe*, ff. 1 ss. [copia]). Ma questa *datatio* è fatta secondo lo stile dell'Incarnazione al modo fiorentino, secondo cui l'anno incomincia il 25 marzo e non il 1º gennaio secondo lo stile moderno; ciò significa che la bolla venne datata il 13 gennaio 1577. Ciò è suggerito da un'aggiunta marginale alla *datatio* nel *Regestum* citato; *hoc est 1577*: ma è detto esplicitamente in un'osservazione contenuta nel vol. 46 dello stesso Archivio del Collegio Greco, intitolato *Indice dei diplomi che si conservano nell'Arch. del Coll. Greco di Roma*,

f. 87: « *Questa bolla è datata anno incarnationis Dominicae 1576 secondo lo stile della Curia, che nelle bolle usa l'anno fiorentino, ma computando con l'anno solare è veramente spedita nel gennaio 1577* ». Probabilmente è proprio questo il motivo per cui nelle edizioni del *Bullarium Romanum* la bolla di fondazione del Collegio Greco, *In apostolicae Sedis specula*, compare datata del 1577; cfr. *Bullarum, Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*... opera et studio Caroli Cocquelines, IV, 3 (Romae 1746), p. 330: « *Datum Romae apud Sanctum Petrum, Anno Incarnationis Dominicae, millesimo quingentesimo septuagesimo septimo, Idibus Januarii*... »; *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum*... taurinensis editio locupletior facta... cura et studio collegii adlecti virorum..., auspicante Aloysio Bilio, VIII (Neapoli 1883), p. 162: « *Datum* (come sopra) ... *Dat. die 13 ianuarii 1577, pontif. ann. V* ».

Tuttavia non pensiamo che questo problema cronologico sia così risolto definitivamente. L'indagine andrebbe approfondita.

I nostri rilievi critici possono dare un'idea della discutibilità di qualche affermazione o interpretazione storica del Tsirpanlìs. Ma nel suo volume c'è molto di più: una massa di dati e di notizie nuove, che egli ha saputo disseppellire frugando in varie biblioteche e archivi di Roma e d'Italia. Dati e notizie che proiettano luce su fatti, uomini e cose di un'epoca poco nota o mal nota, e, specialmente, sui rapporti italo-greci.

Il volume presenta in appendice 18 documenti inediti (in italiano, in latino e in greco). La sua utilizzazione è assicurata da una bibliografia delle fonti (edite e inedite), estremamente minuziosa e ricca, da una bibliografia degli studi moderni, e, infine, da un indice dei nomi e delle cose più notevoli. Per chi non legge il greco moderno fa comodo un riassunto del libro in lingua francese (pp. 283-293).

Pur nella sua piccola mole, questo volume sarà ormai indispensabile agli storici del Collegio Greco di Roma e della sua attività culturale ed apostolica.

C. Capizzi S.J.

Ζαχ. Ν. Τσιρπανλῆς, *Ἀνέκδοτα ἔγγραφα ἐκ τῶν Ἀρχείων τοῦ Βατικανοῦ (1625-1667)* (= *Κέντρον Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν. – Πηγαὶ καὶ μελέται τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας*, IV), *Λευκωσία* 1973, pp. xx, 288+6 tavv. f.t.

L'A. ha fatto lo spoglio dell'abbondante materiale conservato nell'Archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide per studiarvi i pezzi riguardanti l'isola di Cipro.

È risaputo che i Turchi, vinti i Veneziani che dominavano Cipro fin dal 1489, l'occuparono nel 1571. Era fatale che gli effetti della conquista turca dovessero farsi sentire anche sul piano religioso nel cinquantennio che intercorre tra tale conquista e l'istituzione della

S. Congregazione di Propaganda Fide (1622). Nessuna meraviglia, dunque, se il prefetto e il segretario di questa ebbero ben presto occasione di occuparsi dell'Isola, che era stata uno dei più stabili regni latini d'Oltremare, prima di essere dominio veneziano, dal 1192 al 1489.

All'epoca in cui venne fondata Propaganda c'era da riorganizzare o consolidare le comunità cattoliche dei Maroniti e dei Latini (abitanti stabili e commercianti); c'era da impostare su nuove basi i rapporti con gli ortodossi, non più sudditi di uno Stato cattolico, ma di uno Stato musulmano, che, per ovvie ragioni politiche, era portato a sostenerli anche con misure di privilegio; c'era infine da fornire l'Isola di un buon clero cattolico diocesano e di buoni missionari, sia per tenervi in vita le comunità cattoliche sia per svolgere attività unionistica tra gli ortodossi. Si trattava di compiti uno più arduo dell'altro, com'è facile intuire; ma le difficoltà erano accresciute da un male tutt'altro che esclusivo di Cipro: le gelosie e le ostilità, talora scandalose, tra gli stessi membri del clero latino e tra i missionari appartenenti ad Ordini religiosi diversi. Tuttavia tali difficoltà furono sempre relative alle circostanze e... agli uomini; perciò all'opera del clero diocesano e regolare non mancò qualche successo.

Buona parte del merito va certo attribuito alla S. Congregazione di Propaganda, che suggeriva nuove iniziative, approvava e appoggiava quelle che persone competenti le presentavano, vigilava sull'andamento delle cose con lo zelo e la perspicacia di uomini come il suo primo segretario Francesco Intingoli (1622-1649). Il male fu che, oltre all'avversità delle circostanze accennate, Propaganda ebbe spesso a sua disposizione uomini di mediocre levatura, eccetto, a quanto pare, il Minore Osservante P. Giovan Battista da Todi, che, dopo vari anni di vita missionaria, fu fatto vescovo latino della città cipriota di Pafo (1662-1666).

Questi e molti altri fatti più minuziosi ancora sono attestati dai 120 documenti, che l'A. ha scovato, ordinato, trascritto ed annotato in modo eccellente. Egli si ferma al 1667, perché è dell'opinione che i documenti posteriori non siano altrettanto interessanti. Altri forse saranno d'altro parere.

Quel che conta è che tra deliberazioni di Propaganda e lettere di ecclesiastici (anche ortodossi) e missionari spedite a Roma da Cipro si scoprono tanti fatti che interessano la storia delle missioni, la storia dei rapporti tra ortodossi e cattolici, la storia economica del primo Seicento, ecc. I documenti sono quasi tutti in italiano, salvo pochissimi in latino e uno solo (n. 106) in greco.

C. Capizzi S.J.

Alexander Baran, *De processibus canonicis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum in Transcarpathia* (= *Monumenta Ucrainae Historica*, Vol. XIII), Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae, Romae, 1973, pp. XII+281.

Auctor in hoc volumine publicat documenta spectantia « *canonisationem* » seu erectionem canonicam eparchiae ritus byzantino-slavi

Mukačoviensis. Omnia inveniuntur simul in Archivo Secreto Vaticano, in fundo S. Congregationis Consistorialis. Incipiunt anno 1766, quando Imperatrix Maria Theresia prima vice petiit dictam «*canonisationem*» a Papa Clemente XIII et finiunt anno 1771 ipsā bullā erectionis factae a Papa Clemente XIV. Quia volumen continet ipsa documenta, titulus deberet esse «*Processus canonici...*» et non «*De processibus canonicis...*».

Maior pars voluminis continet *Memorialia* advocatorum consistorialium. De Angelis et Cocquelinus ex una parte exponunt et defendunt positionem episcopi ritus byzantini Emmanuelis Olšavsky, dum Marzocchi ex alia parte defendit positionem episcopi latini Agriensis Caroli Eszterházy. Primus equidem petebat «*canonisationem*», alter vero obstabat ei. Uterque episcopus advocato suo suppeditavit plura documenta etiam temporis praeteriti, quae advocati in appendice per extensum suis *Memorialibus* adjecerunt. Plura ex iis sunt magni momenti, quia aliter ignota. Attamen plura ex iis sunt eadem, et sicut erant in manuscripto in archivo, sic etiam hic bis vel ter afferuntur. Quae repetitio facile eliminari potuerat simplici citatione paginarum ubi semel allatum est documentum.

Item notandum est, documenta ista fuisse iam modo scientifico elaborata in dissertatione: BASILIUS PEKAR, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis*, Romae, 1956, p. 136. — Attamen valor documentorum sub diversis respectibus semper permanet.

Quoad editionem ipsam notandum est, textum non cum ea, quae par erat diligentia, paratum et editum esse. Etiamsi praetermittamus factum, quod abbreviationes non sunt solutae, interpunctiones et modus utendi litteris maiusculis est valde inconstans, defectus principalis est in ipsa redditione textus. Aliqui defectus sunt simpliciter typographici, sed alii proveniunt ex mendosa transcriptione textus. Forsitan aliqua menda inveniuntur iam in ipsis textibus manuscriptis (praesertim nomina geographica), sed editoris est talia vitia saltem in nota corrigere. Nunc autem fere non est pagina, in qua menda non sint, quod saepe fere incomprehensibilem textum facit.

Hic adduco aliqua exempla: pag. 40: loco «separatam finalem decisionem» debet esse «speratam finalem decisionem,» loco «Graecis custodia» debet esse «gregis custodia», loco «Scuidnikensem» debet esse «Szvidnikensem», loco «Magna Varadini» debet esse «Magno-Varadini»; pag. 41: loco «Bozicshowwith» debet esse «Bozicskovich», loco «Casloviczensis» debet esse «Carloviczensis», loco «semiaterum» debet esse «semialterum», loco «sub jogo» debet esse «sub jugo», loco «Szahmarino» debet esse «Szathmarino; loco «paenae» debet esse «pene», loco «Derogh» debet esse «Dorogh», loco «fulcsa» debet esse «fulcra»; pag. 54 nr. 16: loco «Ugorza» debet esse «Ugosca» loco, «Szazmar» debet esse «Szatmar», loco «Aba Vivar» debet esse «Aba Ujvar», loco «Torma» debet esse «Torna»; pag. 221: loco «FPAESC Barkoczy» debet esse «Franciscus Barkoczy» pag. 223: loco «in Trakno» debet esse «in Frakno», loco «tum quis haec erectio» debet esse «tum quia haec erectio», loco «tam dolo» debet esse «jam dolo»; pag. 224: loco «fors parochorum» debet esse «sors parochorum», loco «ab eorum absentiam» debet esse «ob eorum

absentiam », loco « exantelatos labores » debet esse « extantlatos labores », loco « alieni latoris » debet esse « alieni laboris »; pag. 231: loco « confirmationem accepimus » debet esse « confirmationem non accepimus ». Similiter plura alia adducere possemus.

Praeterea notanda sunt etiam aliqua menda « editorialia ». Auctor documenti 23 est Antonius E. Visconti (Nuntius Vindobonensis), qui scribit ad Cancellarium W. A. Kaunitz, et non vice versa, uti editor in regesto scripsit. Item hoc documentum deberet sequi documentum 24, quia est ad hoc responsum. In notis explicativis auctor non semper exacte identificavit loca geographica in documentis mentionata; ex. gr. in documento 17 TT habentur nomina «Boldogujlak» et « Boldogujfalu », quae auctor identificat ut « Nové Mesto, distr. Trebišov » et « Kamenica, distr. Košice »; neutrum est rectum, quia istae localitates non sunt in Comitatu Abauj Inferiori; probabiliter agitur de una localitate quae est « Boldogkőujfalu ». Item in documento 17 UU localitas « Nagy Ladna » est « Vel'ká Lodina » et non « Lužany »; in documento 17 VV « Kurocz » est probabiliter « Kurov » et non « Kurčin », et « Lubosiensis » refertur ad « Ľubovec » et non ad « Ľubotin ». Multa alia loca tamen bene identificavit. In fine voluminis habetur bonus index personarum et locorum.

M. LACKO S.J.

Byzantina

Gerhard PODSKALSKY, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung* (= *Münchener Universitätsschriften*, Reihe der Philosophischen Fakultät, 9, hrsg. von H. KUHN und H. W. MÜLLER), Fink Verlag, München 1972, pp. 114.

Le ricerche sull'ideologia politica bizantina, carica di sopravvivenze del mondo antico in vesti cristiane, sono piuttosto scarse di numero. Si tratta in gran maggioranza di contributi frammentari e provvisori. Di tale frammentarietà e provvisorietà risentono i rari tentativi di sintesi, come quello recente di Francis Dvornik nell'opera *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, voll. 2, Washington 1966, II, pp. 659-850, o quello, più limitato ancora di A. Morisi, *Ricerche sull'ideologia imperiale a Bisanzio*, in *Acme* 16 (1963), pp. 119-181.

I punti oscuri — e talora fra i più essenziali — sono molti, ancora. Allo stato presente delle acquisizioni scientifiche sarebbe difficile dire, per esempio, quale teologia della storia abbia dato appoggio all'ideologia politica bizantina.

In questo libro il P. affronta una sezione di tale problema, concentrando la sua ricerca sull'ideologia escatologico-imperiale di Bisanzio. Egli parte dall'assunto, cercando di provarne la fondatezza, che il « principio fondamentale » della teologia bizantina della storia sia la « periodizzazione della storia universale », mediante cui l'uomo abbraccia tutta la storia e scorge il valore del suo presente. I Bizantini hanno trovato la forma letteraria di tale « periodizzazione » negli schemi di due libri sacri, il cui contenuto esercitò un grande influsso sulla teologia della storia anche in Occidente: il libro delle profezie di Daniele e il libro dell'Apocalisse. Gli schemi sono quello delle « monarchie universali » (*Dan.*, cc. 2 e 7) e quello dei due « eoni » o dei « mille anni » (*Apoc.* 20, 1-7). Il lavoro è diviso in due parti corrispondenti a tali schemi. I.: Imperi universali e regno escatologico di Dio; II: Il millenario regno di pace alla fine dei tempi.

I due titoli designano il contenuto rispettivamente di *Dan.*, cc. 2 e 7 e di *Apoc.* 20,1-7. Come hanno *inteso* e *interpretato* tale contenuto gli esegeti bizantini?

Il P. sviluppa la sua ricerca applicando lo stesso schema metodologico prima a Daniele e poi all'Apocalisse. Dopo brevi introduzioni, indaga innanzi tutto le fonti o i precursori paleocristiani dell'esegesi bizantina (pp. 6ss e 79ss.); poi passa in rassegna gli esegeti bizantini che si sono occupati dei testi in questione (pp. 16ss. e 83ss.); in un terzo momento studia l'eco o gli sviluppi veri e propri, che le teorie di tali esegeti hanno suscitato nella letteratura seguente: agiografia, trattati anti-giudaici, encomiastica di corte, oracolistica, cronografia, poesia, traduzioni in lingua slava (pp. 40ss. e 95ss.); finalmente cerca di riassumere le conclusioni ricavabili dall'indagine complessiva (pp. 70ss. e 101ss.).

Prima di accennare a tali conclusioni, bisogna dare un'occhiata almeno a certi punti della sua rassegna storico-esegetica.

L'esegesi cristiana prebizantina non fu unanime od omogenea nell'interpretare il senso storico ed escatologico di *Dan.*, cc. 2 e 7 e di *Apoc.* 20,1-7.

Ippolito di Roma, commentando Daniele, identifica l'Impero Romano con « l'ascesa estrema dell'empietà » (p. 10): perciò sviluppa un'esegesi risolutamente antiromana, partendo dal presupposto che la visione di Daniele sia una *profezia*. Anche Ireneo, Origene, Eusebio di Cesarea e Girolano vi scorgono una profezia e polemizzano col pagano Porfirio che vi aveva visto, razionalisticamente, soltanto della « storia attuata » (pp. 10-14), come faranno Efrem ed altri Siri (pp. 14-16). Ma Ireneo, Origene, e specialmente Eusebio di Cesarea e Girolamo, evitano l'antiromanesimo di Ippolito e si orientano verso un'esegesi positivamente filoromana. In Eusebio di Cesarea, l'amico e panegirista di Costantino Magno, il filoromanesimo si fa chiaro e sistematico; per « il padre della storia ecclestiastica », l'Impero Romano e il regno di Cristo « in sostanza si identificano » (p. 10).

In questo e in altri punti dell'ideologia o teologia politica bizantina, Eusebio inaugura una tradizione dottrinale che in Oriente, salvo

rare eccezioni, predominerà in modo assoluto. Teodoreto di Cirro perfezionerà la dottrina di Eusebio rafforzandone le incidenze pratiche. Secondo lui, appunto perché Cristo è nato nel tempo ed entro i confini dell'Impero Romano, questo occupa un posto speciale nella profezia di Daniele. L'Impero di Roma non solo inizia una nuova era storica — come aveva sostenuto già Cosma Indicopleuste (pp. 16-18) — ma deve durare fino alla seconda parusia di Cristo (p. 25), in altre parole: sino alla fine del mondo.

Nessuna esegesi avrebbe potuto appoggiare meglio di questa le pretese romane e bizantine di una monarchia universale e perpetua. Naturalmente, l'antiocheno Teodoreto divenne su questo punto la fonte più autorevole degli scrittori bizantini; ne ripeteranno la dottrina in tutti i generi letterari e in tutte le occasioni. Era fatale poi che, come il P. osserva a proposito di Manuele Holobolos (seconda metà del sec. XII), « la trascendenza presente nell'escatologia originaria di Daniele » cedesse il posto completamente « a una giustificazione delle strutture del potere costituito » (p. 51). Tale evoluzione produrrà una specie di dogma granitico sulla perpetuità di Bisanzio e del Suo Impero; ma un dogma che farà da paraocchi o da prisma deformante: il Bizantino comune, anche colto, non sarà più capace di scorgere il contrasto tra il sogno di potenza malcelato dalla sua ideologia politica e la cruda realtà della decadenza generale, dei rovesci militari, delle perdite territoriali e dell'immiserimento economico, verificatisi specialmente dalla seconda metà del sec. XI in poi (cfr. pp. 70-76).

Il materiale su cui è condotto lo studio dell'esegesi bizantina di *Apoc.* 20,1-7 è molto più scarso. La ragione si intuisce facilmente: a Bisanzio l'Apocalisse durò fatica per farsi riconoscere ed utilizzare come un libro del canone neotestamentario. Perciò gli esegeti che se ne occuparono sono piuttosto tardivi e pochi. Il P. ne trova soltanto tre di « grandi »: Ecumenio (un laico che scrive nella prima metà del sec. VI), Andrea di Cesarea (che scrive negli anni 563-614) e Areta di Cesarea (che nacque verso l'860 e morì dopo il 932).

Questi tre bizantini seguono le interpretazioni antichiliastiche di Ireneo, Origene, Eusebio di Cesarea e Girolamo, che avevano rifiutato come una mistificazione giudaica dei testi biblici la spiegazione, secondo cui, dopo un certo « millennio » del regno di Cristo e dei suoi « amici », il mondo sarebbe stato sconvolto dall'irruzione dell'Anticristo, la sconfitta del quale sarebbe stato il preludio della fine del mondo e del Giudizio finale.

Spinti da questo antimillenarismo patristico e da altri fattori, i tre esegeti bizantini suddetti spiegano i « mille anni » di *Apoc.* 20,1-7 rispettivamente: o come un numero puramente simbolico o come un periodo di tempo indeterminato (la durata compresa tra la nascita di Cristo e la sua seconda parusìa) o come un numero « perfetto », da non intendere tuttavia con precisione matematica (pp. 84-91).

Tali teorie e l'atteggiamento antichiliastico che le cementa sono comuni alla letteratura bizantina: si ritrovano anche nella critica ironica mossa da Fozio ad Ippolito Romano (pp. 95-96) e nella *Dioptra*

di Filippo Monotropos (inizio del sec. XII) (pp. 98-99). È curioso, d'altra parte, che il millenarismo si sia affermato, sia pure tramite la letteratura apocrifa, nelle opere tradotte in slavo (pp. 99-100).

Qui non sfugge un'osservazione. Nel commentare *Dan.*, cc. 2 e 7, l'esegesi bizantina rifiuta un'interpretazione 'trascendente' o metastorica per rendere perpetuo il quarto impero univesale visto dal Profeta, che, ovviamente, è l'Impero Bizantino; nel commentare *Apoc.* 20,1-7, essa si aggrappa invece a un'interpretazione 'trascendente' o metastorica per non limitare a mille anni la durata del regno di pace o regno di Cristo e dei suoi amici, che, superfluo dirlo, è lo stesso Impero Bizantino. Salta agli occhi, così, l'uso di due misure esegetiche opposte, pur di giungere alla stessa conclusione pratica; alla conclusione che il P. descrive in termini astratti, ma trasparenti per chi ha familiarità con le fonti storiche bizantine: « prolungamento, rafforzamento e completamento, in breve: perpetuazione del già realizzato » (p. 102).

Per altre riffressioni rimandiamo alle lucide e dense pagine conclusive dell'Autore.

Questo volume, nato da una tesi di laurea, è frutto, come il lettore avrà già intuito, di lunghe ricerche su fonti in varie lingue e su una vasta letteratura moderna. Uno dei suoi pregi più notevoli è l'aver esteso l'indagine anche alle fonti manoscritte nei casi in cui i testi sono inediti o editi male. E non saranno certi errori di stampa a spese di parole italiane (cfr. per es. pp. 3, n. 6; 13, n. 71; 26, n. 151) o rare deficienze bibliografiche (per es. nella nota 274, a p. 44, avremmo voluto veder citato: R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich 1966) a farci sottovalutare un contributo così solido e, nel suo settore, ormai indispensabile.

C. Capizzi S.J.

Peter Charanis, *Studies on the Demography of the Byzantine Empire*, Collected Studies, with a preface by Speros Vryonis Jr., Variorum Reprints, London 1972, pp. 364.

Discepolo di Alexander A. Vasiliev, il prof. Peter Charanis si affacciò alla scena della storiografia bizantina con la pubblicazione della sua tesi di laurea sulla politica religiosa di Anastasio I (*Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First* [495-518], Madison/Wisconsin 1939). Dall'immediato dopo-guerra in poi, vi è rimasto presente per i suoi notevoli articoli sulla consistenza numerica e, soprattutto, sulla composizione etnica della popolazione dell'Impero Bizantino.

In questo volume sono stati raccolti e ripubblicati ventidue di tali studi. Alcuni si occupano del problema demografico bizantino in genere (I-IV); altri sono dedicati alla presenza dell'elemento armeno, slavo e greco in Asia Minore (V, VII, VIII) o degli Ebrei nell'Impero Bizantino

sotto i primi Paleologi (IX); uno è dedicato all'origine etnica dell'imperatore Maurizio (VI) e due al concetto di *Ellade* o *Grecia*, nelle fonti greche dei sec. VI-VIII e in Isidoro di Siviglia (XVIII-XIX); tutti gli altri trattano dell'elemento greco nell'Impero Bizantino in genere e nella penisola greca in particolare, dal sec. VI in poi (X-XVII, XX-XXIII). Ovviamente, in quest'ultimo gruppo di articoli, più che negli altri, si affronta di petto la *vexata quaestio* suscitata nel secolo scorso dallo storico sudtirolese Jakob Philipp Fallmereyer con la sua *Geschichte der Halbinsel Morea währends des Mittelalters* (Stuttgart 1830, voll. 2) e coi suoi *Fragmente aus dem Orient* (Stuttgart 1845, 2ª ediz. 1877). Fino a che punto fu slavizzata la penisola greca nel corso delle invasioni dei secoli VI-VII e seguenti?

È noto che il Fallmereyer sostenne la tesi di una slavizzazione etnica pressoché totale; e questa tesi, famosa per i suoi fautori e famigerata per i suoi avversari, ha fatto versare fiumi d'inchiostro. Sicché, come dice incisivamente il Vryonis nell'Introduzione a questo volume, « la demografia bizantina, a forza di sfornare pubblicazioni sul suo conto, è diventata la questione omerica degli studi bizantini ». Il male è che tali pubblicazioni, secondo il Vryonis stesso, soffrono di due mali: 1) la preoccupazione nazionalistica, che mette la storia al servizio delle aspirazioni nazionali di Greci, Bulgari, Serbi, Turchi, ecc.; 2) la pregiudiziale razzistica del Gobineau, che spesso inficia inconsciamente gli studiosi della demografia ed etnologia bizantina, agendo col noto principio della 'purezza del sangue' come fattore primo di civiltà.

Il Prof. Charanis cerca di attuare le sue ricerche scartando tali pericoli che, evidentemente, minacciano la serietà scientifica. L'analisi di uno qualsiasi dei suoi studi mostra l'ampiezza della sua informazione bibliografica e l'acume con cui penetra il senso delle fonti e delle ricerche moderne; perciò alcuni suoi contributi (come quello sulla *Cronaca di Monemvasia*) sono di una feconda originalità.

La costanza dei temi svolti rende questo volume tra i più omogenei pubblicati nella serie dei Variorum Reprints.

C. CAPIZZI S.J.

Marius CANARD, *Byzance et les musulmans du Proche Orient*, Préface de Claude CAHEN (= *Collected Studies*, Series 18), London, Variorum Reprints, 1973, pp. 536.

ID., *Miscellanea Orientalia*, Préface de Charles PELLAT (= *Collected Studies*, Series 19), London, Variorum Reprints, 1973, pp. 556.

Marius Canard è un grande orientalista, non fosse che per la sua Storia degli Ḥamdanidi. Fu proprio lo studio degli Ḥamdanidi, impegnati nella guerra con Bisanzio, a interessare Canard ai rapporti fra Bizantini e Arabi e a dedicare a tale problema molti dei suoi numerosi scritti.

Canard, che ha curato insieme a H. Grégoire l'edizione francese di *Vizantija i arabi* di A. Vasil'ev e ha scritto per la *Cambridge Medieval History*, il capitolo *Byzantium and the Muslim World to the Middle of the Eleventh Century*, si ricollega a lavori di Brooks, di Vasil'ev, di Honigmann, ma vi aggiunge un suo peculiare apporto.

Il primo di questi due volumi che la Variorum Reprints dedica a Canard, raccoglie appunto 22 studi, apparsi in periodici e in pubblicazioni commemorative fra il 1926 e il 1971. Affrontano tutti il problema dei rapporti fra Bizantini e Arabi fino al secolo XI compreso. Solo due saggi, il IX° e il X° della serie, riguardano epoche successive.

In essi Canard fa ricorso alle fonti arabe che nel saggio XVII elenca ordinatamente. In tali fonti egli non trova soltanto la storia di guerre fra Bizantini e Arabi. Se infatti le Cronache, come egli dice nei saggi XV, 98 e XIX 35, parlano quasi soltanto di scontri militari, altre fonti, attraverso una intelligente lettura, rivelano molti « à côté » (saggio XV): scambi epistolari fra Bizantini e Arabi; aneddoti sulla sorte dei prigionieri arabi in paese bizantino e dei prigionieri bizantini in paese islamico; soprattutto, giudizi degli Arabi sui Bizantini. Canard vede in questi giudizi degli Arabi sui loro avversari delle generalizzazioni indebite. Il rūmī verrebbe presentato come avaro, bugiardo, fedifrago, inumano. Il fatto che tali giudizi contrappongano idealmente l'avventuriero bizantino e l'eroe arabo, Leone e Maslama (saggio I, 92) rivela un contrasto più emotivo che cosciente e più collettivo che individuale. Tanto che se ne coglie la ripercussione nel folclore, nella letteratura popolare (cfr. saggi I, II, III), nella poesia di un Mutanabbī (saggio VI) e negli scritti del letterato Ǧāḥiẓ (saggio XIX, 47).

Di fatto, i Bizantini non sarebbero cosí brutti come gli Arabi li dipingono.

Non conoscono discriminazioni razziali (saggio XII,61). Sono assolutamente alieni da qualunque idea di guerra santa (saggio VIII, 615-623). Hanno perfino una moschea a Costantinopoli (saggio I, 94-98).

D'altra parte, neppure i Musulmani sono razzisti (saggio XII, 61). A loro volta hanno elaborato un diritto delle genti, concedendo una libertà religiosa ai Cristiani viventi nel loro territorio (saggio XII, 51-54).

Ma certi aspetti del loro splendore si devono a un'eredità più o meno consapevole di epoca preislamica, quindi anche cristiana, come è avvenuto probabilmente per il cerimoniale fatimita, parziale retaggio della dominazione bizantina pre-islamica in Egitto (saggio XIV, 417) e perciò simile, per certi aspetti al cerimoniale contemporaneo bizantino.

Anche i Cristiani però rischiano di lasciarsi guidare da inconscie emotività nei riguardi dei Musulmani. Canard non entra nel merito della polemica bizantina contro l'Islam (cfr. saggio XIV, 105) studiata esplicitamente già da Güterbock e ai nostri giorni da Th. A. Khoury. Compulsando le fonti arabe, Canard è occupato piuttosto a cogliere gli eccessi polemici e gli errori di prospettiva dei Musulmani.

Tuttavia, circa un episodio, Canard vuole smitizzare le fonti cristiane. La distruzione della chiesa del S. Sepolcro a Gerusalemme, ordinata dal fatimita al-Ḥākim, più che gratuita barbarie musulmana, come affermano i Cristiani, sarebbe manifestazione di intransigente zelo per eliminare una ciarlataneria, la pretesa accensione miracolosa del fuoco pasquale nella notte tra il sabato santo e la domenica di pasqua.

Questo saggio XIX, che Canard scrive tenendo presente il Kračkovskij, sebbene non citi Meinardus e Tritton, che dopo l'orientalista russo avevano scritto prima di lui (la data riportata nella *Table des Matières* è errata: l'articolo fu pubblicato nel 1965, non nel 1955), costituisce una tappa importante, non solo per la storia della distruzione della chiesa del S. Sepolcro, ma anche per la storia di un rito liturgico cristiano.

Il secondo volume, che si chiama appunto « Miscellanea », non è altrettanto continuo. I diociotto studi del Canard, che vi si trovano, sono di indole varia. Il primo si occupa delle relazioni fra Mamelucchi e Merinidi, nel secolo XIV. Sette altri cioè il II, il IV, il V, il VI il VII, l'VIII e il XVII riguardano l'epoca fatimita.

Il XIII e il XVIII sono da avvicinarsi ai primi tre dell'altro volume in quanto si occupano della trasfigurazione di fatti storici nella leggenda e nel folclore islamici. Cosí come il IV saggio di questo volume, sulla festività di capo d'anno sotto i Fatimiti, continua il discorso dell'articolo XIV del volume precedente, sul cerimoniale fatimita.

Altrettanto il XVI ricorda il VI° del volume precedente perché esamina ugualmente l'opera di poeti come fonte di informazione storica: al-Sarī al-Raffā', Abū Firās e Mutanabbī sono studiati in ordine alla conoscenza della vita di corte e aristocratica di Bagdad, di Aleppo e di Mossul nel secolo X. Anche il saggio XV si occupa della Bagdad del secolo X.

Il X studio, l'XI e il XIV appartengono al genere letterario della storia della geografia e dei resoconti di viaggio. Il primo riflette sull'introduzione geografica a un dizionario biografico di aleppini famosi redatto nel secolo XIII. Gli altri due rendono conto di viaggi del secolo X, fra i Turcmeni del Volga e nell'Europa Centrale.

Del tutto a parte sono i tre saggi, III, IX, e XII. Il III affronta un problema di acculturazione sotto il profilo religioso, o dell'accettazione della moda europea in terra islamica. Il IX istituisce un parallelo fra due grandi figure di *leaders* musulmani del secolo scorso, Chamil e Abdelkader. Il XII tratta della coltura e del consumo del riso nel Vicino Oriente durante i primi secoli dell'egira.

Evidentemente, per il nostro campo di interesse, cioè la storia cristiana di certe regioni orientali, il primo volume è molto più importante. Del secondo, ci interessano direttamente e in maniera esplicita i tre saggi sugli Armeni sotto i Fatimiti, VI, VII e VIII; oltre ad alcune pagine di questo o di quell'altro saggio, come del X o del

XVI, dove il letterato Ibn al-'Adīm o il poeta al-Sarī al-Raffā' trattano dei Cristiani locali.

Ma in ambedue i casi, l'iniziativa di ristampare, raccogliendoli in due volumi, questi quaranta saggi di Marius Canard non può che trovarci concordi e plaudenti.

V. Poggi S.J.

Jan Louis Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715). Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel,* Teil 4. (= *Encyclopädie der Byzantinistik,* 24), A.M. Hakkert, Amsterdam 1972, pp. xix, 241.

Il presente volume viene indicato nella prefazione come il quarto di una serie consacrata alla storia dei patriarchi di Costantinopoli e come il XXIV di una Enciclopedia della bizantinistica. Di questo disegno piuttosto grandioso, abbiamo per il momento in mano questo studio che dal patriarcato di Sergio I si estende a quello di Giovanni VI. L'unità interna del periodo è data dalla grave crisi del monoenergismo e dal suo derivato, il monotelismo. Infatti le notizie che dagli istoriografi e dalle altre fonti ci sono state tramandate intorno ai patriarchi dell'epoca si riducono purtroppo, nella maggior parte dei casi, alla parte che essi ebbero nello svolgersi di questa controversia. Da questo punto di vista anche chi non fosse direttamente interessato alla storia dei patriarchi, ma piuttosto a quella del monotelismo, dovrà tener conto di questa pubblicazione.

L'Autore si dimostra particolarmente diligente nel vagliare e nel confrontare le testimonianze delle varie fonti così da offrirci per questo periodo piuttosto complesso un'esposizione chiara dello svolgersi degli avvenimenti e del loro concatenamento.

Siamo tuttavia meno inclini a condividere alcuni suoi giudizi e le premesse da cui muovono. Nelle vicende della grave controversia cristologica, egli spesso mette in opposizione e prevalentemente per una questione di prestigio o di potere, le sedi di Roma e di Costantinopoli, mentre, in realtà, la divisione travagliava le chiese ed i fedeli dell'Oriente stesso e ciò non per motivi di potere, ma per una esigenza di chiarezza nella definizione del dogma cristologico. I grandi avversari di Sergio e di Pirro, Sofronio e Massimo il Confessore erano degli orientali! Quanto alla Sede Apostolica, da Leone il Grande a Felice III e da questi a Martino I, era sua norma costante rifiutare e condannare gli equivoci d'ogni sorta che, per ragion di Stato, imperatori e patriarchi avrebbero voluto farle avallare. Se si tiene conto di questo dato di fatto, si ha la spiegazione logica della condotta di singoli papi, quella p. es. di Teodoro nei confronti del patriarca Paolo, mentre di fronte ad un magistero che quanto a chiarezza e continuità nulla lasciava a desiderare, il caso di Onorio, vittima di un autentico tranello, appare come un problema insolubile solo perchè mal impostato.

P. Stephanou S.J.

Varia

Elpidio MIONI, *Introduzione alla paleografia greca* (= Università di Padova, *Studi bizantini e neogreci*, diretti da Filippo Maria Pontani, N° 5), Liviana Editrice in Padova 1973, pp. VIII+140, 30 tavv. f.t.

L'Italia, patria di numerosi cultori di filologia classica, codicologia, papirologia, ecc., finora non possedeva un manuale di paleografia greca, mentre ne aveva vari — e talora eccellenti — di paleografia latina. L'unica pubblicazione italiana che potesse definirsi un manuale di paleografia greca fu compilata in latino dal basiliano settecentesco, P. Gregorio Piacentini: *Epitome graecae paleographiae et dissertatio de recta graeci sermonis pronuntiatione*, Romae 1735. Da allora in poi, sono apparsi in Italia pubblicazioni di paleografia greca d'ogni genere (basti ricordare i nomi ben noti del card. Giovanni Mercati, di Medea Norsa, di Pio Franchi de' Cavalieri, di Guglielmo Cavallo, ecc.) ma non è stato mai pubblicato un manuale introduttivo o complessivo, paragonabile, ad esempio, a quelli del Wattenbach, del Gardthausen, dello Schubart, del Thompson, del Devreesse, del Sigalas, del Van Groningen. Sicché, quando uno studioso italiano ha voluto introdursi alla paleografia greca, nella propria lingua ha trovato soltanto articoli di enciclopedia e il bel riassunto della *Introduction to Greek and Latin Palaeography* di E. M. Thompson, curato da G. Fumagalli e pubblicato a Milano nel 1914 (4ª edizione, riveduta ed aumentata, a cura di G. C. Bascapè, *ivi*, 1940).

Questo libro del Prof. Mioni ha dunque il merito indiscutibile ed unico di essere il primo manuale di paleografia greca scritto direttamente in italiano. È più che probabile che esso venga a soddisfare un vecchio 'desideratum' dei nostri Istituti universitari di Filologia Classica, reso più acuto in questi ultimi anni da pubblicazioni apparentate, come i *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti* della Follieri (Apud Bibliothecam Vaticanam 1969) e *La papirologia* della Montevecchi (Torino 1973).

Il volume, pur nelle sue modeste proporzioni, offre un quadro ampio e relativamente completo della materia. In nove capitoli ben proporzionati, il lettore viene introdotto in tutta la problematica della paleografia greca: dalla sua definizione ed evoluzione come scienza autonoma ai materiali e strumenti scrittori; alla morfologia delle opere su papiro, pergamena e carta (fogli, rotoli e codici); alla complessa evoluzione dei vari tipi di scrittura greca nel corso dei tempi; alla tecnica e alle fasi in cui veniva copiato un codice e poi ornato e rilegato; al metodo da impiegare per 'leggere' un manoscritto in modo da decifrarlo ed utilizzarlo scientificamente; ai grandi problemi della paleografia greca al giorno d'oggi.

L'esposizione è accompagnata da continui richiami bibliografici nelle note a pie' di pagina. Tali richiami sono completati da una 'Bi-

bliografia generale' (pp. 119-122), molto ben selezionata. Ovviamente, un indice dei nomi e delle cose notevoli (pp. 125-132) e un indice dei manoscritti citati (pp. 133-136) facilitano lo studio e la consultazione del volume. Non poteva mancare neppure un'appendice che offrisse almeno alcuni esempi della scrittura greca nei momenti più importanti della sua complessa vicenda evolutiva. Il Prof. Mioni ha raccolto ben 30 tavole, che riproducono in fotocopia esempi paleografici che vanno dal sec. IV av. Cr. fino al 1495. Seguendo la sua Illustrazione delle tavole, si nota: un esempio di scrittura epigrafica (tav. I), di onciale bacchilidea (tav. II), di onciale romana (tav. III); due esempi di maiuscola biblica (tavv. IV, V); un esempio di maiuscola copta (tav. VI), di maiuscola ogivale inclinata (tav. VII), di maiuscola ogivale diritta (tav. VIII), di maiuscola rotonda liturgica (tav. IX), di corsiva bizantina (tav. X); cinque esempi di minuscola pura (tavv. XI-XV); cinque esempi di minuscola mista (tavv. XVI-XX); un esempio di minuscula mista preumanistica (tav. XXI); un esempio di minuscola preumanistica (tav. XXII); quattro esempi di minuscola umanistica (tavv. XXIII-XXVI); tre esempi non caratterizzati della seconda metà del sec. XV (tavv. XXVII-XXIX); un esempio di stampa in minuscola corsiva (tav. XXX = prima pagina dello *Scutum Herculis* di Esiodo, edito da Aldo Manuzio nel 1495). In genere, le fotocopie sono riuscite nitide. Sarà bene rilevare che delle 30 tavole non meno di due terzi, cioè 20, presentano riproduzioni dirette dai manoscritti e dagli stampati della Marciana di Venezia.

A questo punto sarebbe superfluo dilungarci sui servizi che questo libro può rendere ai giovani studenti o studiosi. La limpidezza e l'esattezza dell'esposizione, la ricchezza delle nozioni e delle indicazioni, l'entusiasmo scientifico lasciato trapelare qua e là dell'A. inducono a studiare il volume con interesse e con piacere. Le pagine di questo manuale dalle 'finalità istituzionali' fanno sentire al lettore d'essersi affidato a un maestro della materia, a uno che ha dedicato decenni a catalogare i manoscritti greci della Marciana e di altre Biblioteche d'Italia.

C. Capizzi S.J.

Antonino Guzzetta, *Tracce della lingua albanese del secolo XV nella documentazione veneta dell'epoca.* Parte seconda: *Tracce nell'onomastica*, Centro Internazionale di Studi Albanesi presso l'Università di Palermo, Palermo 1973, pp. 103.

Il primo fascicolo di quest'opera venne pubblicato nel 1968. Con questo secondo fascicolo l'A. intende continuare, completare ed aggiornare i risultati delle ricerche già pubblicati nel primo. Continuando a spigolare nelle stesse raccolte di documenti veneti del secolo XV riguardanti l'Albania (specialmente nelle note pubblicazioni di Fulvio

Cordignano S.J. e Giuseppe Valentini S.J.), ha messo insieme un bel mazzo di altri 509 antroponimi e toponimi albanesi e li ha sottoposti ad indagine linguistica.

Sotto ognuno dei lemmi corrispondenti, il prof. Guzzetta offre i risultati delle sue ricerche, conseguiti analizzando l'origine di ciascuna voce, illustrandone il significato, confrontandola, possibilmente, con « forme albanesi attuali » e indicando, « nei limiti concessi dalle grafie, le evoluzioni fonetiche osservabili tra le condizioni dell'albanese del secolo XV e quelle odierne » (p. 5).

Oltre ai linguisti ed ai glottologi, questa lunga serie di schede dense di dati e di riferimenti interesserà anche i cultori di storia balcanica. Ciò, specialmente se si osserverà con l'A. che il repertorio delle voci studiate rivela quattro componenti linguistiche: albanese, slava, romanza e greco-bizantina. È facile dedurre da tale fenomeno linguistico il fenomeno storico più universale, comunemente noto da altre fonti: l'Albania, come tutto l'Illirico di cui essa faceva parte, fu area di incontro e scontro delle varie civiltà affermatesi, lungo i secoli, sulle due sponde dell'Adriatico.

È notevole, secondo noi, il fatto che l'onomastica albanese del secolo XV non presenti ancora influssi sensibili di lingua turca, benché l'Albania fosse già in contatto coi Turchi da numerosi decenni.

L'esposizione dei 509 lemmi è completata da un « Indice lessicale » (le voci albanesi ricavabili dagli antroponimi e dai toponimi studiati) (pp. 81-88) e da un « Indice dei fenomeni linguistici osservati nel corso della trattazione » (pp. 89-96). Va da sé che tali indici interessano specialmente gli albanologi e i glottologi.

Il volume è concluso dalla lista delle opere utilizzate, la quale, da sola, lascia intuire le difficoltà dell'impresa, a cui l'A. s'è sobbarcato con tanta passione e competenza.

C. CAPIZZI S.J.

Ernesto KOLIQI, *Saggi di letteratura albanese* (= « Studi Albanesi », pubblicati dall'Istituto di Studi Albanesi dell'Università di Roma sotto la direzione del Prof. Ernesto Koliqi - Studi e Testi, vol. V), Leo S. Olschki Editore, Firenze 1972, pp. IV+259.

Questi diciassette saggi rappresentano una piccola parte dei numerosi 'scritti minori', che l'A. da vari decenni va disseminando in riviste, atti di congressi e di convegni, miscellanee e via dicendo. « Forse più che saggi letterari — precisa il Prof. Koliqi — credo possano considerarsi una serie di impressioni e considerazioni originate da un'attenta e appassionata lettura delle opere di alcuni fra i più significativi interpreti della spiritualità albanese, siano essi rapsodi popolari o scrittori colti » (p. III).

Infatti, se si eccettua l'ultimo saggio consacrato al fenomeno della diglossia sessuale nella lingua e nella letteratura albanese (pp. 250-257), i primi tre sono dedicati alla poesia popolare di vario contenuto, così come essa nasce e si tramanda oralmente da un rapsòdo all'altro, specialmente nelle zone montuose dell'Albania Settentrionale e Centrale, i cui abitanti conservano più limpide le tradizioni nazionali perché meno esposti alle infiltrazioni culturali dei dominatori romani, bizantini, turchi, veneti, slavi (pp. 1-52); il quinto indaga la figura dell'eroe nazionale d'Albania, Giorgio Castriota Skanderbeg, nell'epica popolare delle comunità albanesi insediate, fin dal sec. XV-XVI, in Italia (pp. 67-75). L'undicesimo illustra un fatto degno di rilievo per la storia religiosa dei Balcani e dell'Oriente Cristiano in genere: per il popolo albanese la differenza di religione o di confessione cristiana non implica automaticamente la perdita della *nazionalità* albanese agli occhi dei seguaci di un'altra fede; i musulmani albanesi (oggi circa due terzi della popolazione schipetara) non hanno mai ritenuto se stessi dei *turchi*, come non hanno mai considerato *greci* i loro connazionali ortodossi o *italiani* quelli cattolici. Nelle guerre contro lo straniero gli Albanesi sono stati sempre compatti e non hanno conosciuto difficoltà provenienti da intolleranza religiosa (pp. 153-170). Tutti gli altri undici saggi si occupano o di grandi poeti dell'Ottocento e del primo Novecento (Girolamo de Rada, Naim Frashëri, Giuseppe Schirò Sr., Giorgio Fishta) o dei poeti più giovani sia d'Albania che della diaspora — specialmente della Kosova, provincia albanese entro i confini jugoslavi — o degli influssi stranieri sulla letteratura albanese. Fra questo ultimo gruppo, spicca il saggio sulle feconde risonanze suscitate dalla poesia e dalla prosa di Gabriele d'Annunzio negli scrittori albanesi del primo Novecento (pp. 231-241).

Albanese di vecchio ceppo costretto a viver lontano dalla sua Patria, studioso infaticabile e poeta anche lui, il Prof. Koliqi è tra gli albanologi odierni forse il meglio preparato a scoprire ed analizzare le esperienze storiche e le sfumature spirituali che si rivelano nella lingua e nella letteratura del suo popolo. Egli non si stanca dal sottolineare che in Albania « vita e poesia camminano tenendosi per mano. Il canto è sfogo di esultanza negli eventi lieti, conforto nei giorni neri della sventura » (p. 239); e pertanto la poesia epica popolare costituisce « un patrimonio espressivo che serba in sé i segreti di un passato tanto denso di eventi quanto scarso di testimonianze scritte » (p. 48). Da qui il valore di 'documento' assunto dalle raccolte di rapsodie, canti, poemi, ecc., che si vanno raccogliendo ormai da vari decenni in Albania e nella dispora albanese. L'anima schipetara, comunque, vi si mostra con tratti inconfondibili: visione eroica e bellicosa della vita, fondata più sul senso dell'onore che su intuizioni religiose o metafisiche; senso dei legami di sangue e della famiglia; culto dell'amicizia; culto dell'ospitalità; amore geloso della libertà personale e nazionale... Non è difficile scorgere in tali elementi la « sostanzialità del fondo primigenio illirico-trace » (p. 133).

L'acquisizione di tali dati è resa piacevole non solo dall'esposizione

limpida dell'A., ma anche dal contatto diretto coi numerosi testi di poesia che egli presenta in traduzione italiana propria, spesso preceduta dall'originale albanese. Tali testi, talora lunghi, trasportano il lettore come d'incanto nel mondo fiabesco delle Alpi albanesi, la cui bellezza selvaggia è riflessa in versi di rara potenza descrittiva; ma lo trasportano anche nel mondo più raffinato e tormentato dell'Albania urbana e moderna: quella dei poeti dotti più recenti.

Anche dalle pagine di questo volume del Prof. Koliqi è possibile spigolare dati ed accenni di un fatto storico che resta fondamentale per chi si dedica allo studio dei Balcani: il mondo illirico, per molti secoli, è stato il punto d'incrocio di civiltà diverse e, non di rado, avverse; e gli abitanti ne hanno pagato le spese.

C. Capizzi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Jakob von Sarug, *Der Prophet Hosea, herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortverzeichnis versehen von* Werner Strothmann (= *Göttinger Orientforschungen*, I. Reihe: *Syriaca*, Band 5), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1973, pp. xviii+109.

The most prolific of all the Syriac poets was undoubtedly James of Sarug, and the five volumes of poems edited by Paul Bedjan are far from enbracing all that have survived. Probably the reason why the present poem was omitted is that the three manuscripts found in the West that contain it are all largely illegible. The editor was fortunate in obtaining, through the kindness of His Holiness, Mar Ignatios Ya'qob III, Syrian Orthodox Patriarch of Antioch, a photographic copy of this part of an early manuscript kept in the Patriarchal Library in Damascus (I have seen there two collections of the mid 12th century and one of the 10th century). The text is provided with a German translation on the page facing it, an apparatus of the variant readings that are still legible and useful indices of proper names, Greek loan words, all Syriac words and biblical citations. One can only hope that this excellent series will continue with the edition of other similar unpublished opuscula.

W. F. Macomber, S.J.

Nestor Camariano, *Alexandre Mavrocordato, le Grand Drogman. Son activité diplomatique 1673-1709* (= *Ἵδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου*, 119), Institute for Balkan Studies, Thessalonica, 1970, p. 107+VIII planches.

È una monografia molto ben fatta su un membro dell'illustre casata dei Mavrocordato. Alessandro (1641-1709) studiò a Roma nel Collegio greco le scienze umanistiche e la filosofia; a Padova, la medicina; ma ben presto si diede alla politica e diventò il «Gran Drogman», oggi diremmo il Ministro degli esteri dell'Impero Ottomano. L'Autore nel primo capitolo tratta della famiglia Mavrocordato, precisando qualche punto finora meno chiaro; nel secondo capitolo espone l'importanza del posto di «Gran Drogman» nell'Impero Ottomano; seguono poi tre capitoli (III-V) sull'attività diplomatica di Alessandro

Mavrocordato con l'Austria, la Francia e la Russia. La sua abilità politica si palesa specialmente nelle trattative che hanno condotto alla Pace di Karlovci (1699).

M. LACKO S.J.

Dr. Fra Karlo JURIŠIĆ, *Katolička Crkva na biokovsko-neretvanskom području u doba turske vladavine* (= *Analecta Croatica Christiana*, vol. 3), Izd. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1972, pp. XX+309.

La regione di Biokovo-Neretva fa parte della Dalmazia a sud di Spalato e il suo centro è la cittadina di Makarska, già sede della diocesi omonima. Dopo due capitoli introduttivi sulle vicende politiche e religiose della regione dal VII al XV secolo, l'Autore affronta il tema: la storia religiosa al tempo dell'occupazione turca 1490-1717. I centri principali della resistenza cristiana e della vita religiosa furono i quattro conventi francescani di Makarska, Zaostrog, Živogošć e Imota. L'Autore basandosi su fonti inedite (specialmente turche) ha potuto presentare una monografia completa sulla storia ecclesiastica croata.

M. LACKO S.J.

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ὁσίου Πατρός ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου. Testo originale greco e Studio introduttivo a cura di P. Germano GIOVANELLI, Ieromonaco della Badia di Grottaferrata. Badia di Grottaferrata 1972, pp. 193

Nel 1966, il dotto monaco di Grottaferrata, P. Germano Giovanelli, aveva pubblicato una versione italiana della *Vita di S. Nilo di Rossano*. Questa volta il medesimo autore ci offre l'edizione dell'originale greco. Il testo del codice greco Cryptensis B β II, viene fedelmente riprodotto, salvo le correzioni di errori dovuti al copista.

Non era stato sempre altrettanto fedele Giov. Matt. Caryofilo nella sua edizione del 1624, riprodotta negli *Acta Sanctorum* e nella *P.G.* del Migne. Da rilevare inoltre l'eccellente Introduzione del Giovanelli, le note e quattro indici assai preziosi.

In un'appendice, l'A. dimostra che la misteriosa unione di S. Nilo con la giovane di Rossano, a cui accenna l'agiografo, fu un legittimo e vero matrimonio; vagliate le ragioni pro e contro, il Giovanelli difende la sua conclusione in modo convincente. Simile procedimento sereno ed equilibrato, che cita anche le opinioni degli avversari, avremmo voluto che l'A. usasse anche nell'affrontare criticamente l'altro problema storico: quello dell'autore della *Vita di S. Nilo*. Questo rigore critico

sarebbe stato molto opportuno in un'opera, che proprio per i suoi meriti scientifici, costituisce l'omaggio più bello alla memoria di S. Nilo.

Ch. INDEKEU S.J.

Studium Biblicum Franciscanum nel 50° della fondazione (1923-1973), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1973, pp. 111

Contiene una cronaca dei 50 anni di attività dello Studium Biblicum Franciscanum a Gerusalemme, dichiarato nel 1960 Sezione Biblica dell'Ateneo Antoniano di Roma. Seguono poi alcuni articoli sull'attività scientifica svolta nel campo degli studi biblici, degli scavi archeologici e delle ricerche sul cristianesimo primitivo. Un elenco delle pubblicazioni del benemerito istituto completa questo scritto commemorativo.

Ch. INDEKEU S.J.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 27-V-1974 – G. Dejaifve S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E. Vic. Urbis* – 10-6-1974 – E. VENIER, Vicesgerens

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

La rédaction première de la *Troisième lettre de Palamas* à *Akindynos*

Il y a maintenant exactement dix ans, le regretté P. Manuel Candal, S.I., avait, dans cette même revue, fait connaître au public interessé aux problèmes théologiques du palamisme, une *Confession de foi* de Grégoire Palamas inconnue jusqu'alors (¹). Certes, Candal, comme lui-même le déclarait, n'avait pas trouvé cette œuvre dans un nouveau manuscrit. Cette *Confession de foi* se trouvait par fragments dans une œuvre de Grégoire Akindynos, précisément dans sa *Réfutation de la Confession de foi de Palamas*, contenue dans le codex Monacensis graecus 223. Si on supprimait les paragraphes akindyniens de la réfutation, intercalés entre les articles de la Confession palamite, on obtenait, intégralement et sans solution de continuité, le texte de Palamas. Jusqu'à la découverte de Candal, personne ne s'était rendu compte qu'une des œuvres du docteur hésychaste, inconnue dans sa propre tradition manuscrite, était arrivée jusqu'à nous précisément grâce à son adversaire Akindynos.

La paternité palamite de cette *Confession de foi* semble hors de doute. Nous aurons l'occasion d'en parler plus loin en relation avec l'authenticité du texte que nous voulons présenter aujourd'hui, celui de la *Troisième lettre de Palamas à Akindynos*, sauvé également par ce dernier dans la réfutation qu'il en fit. Mais à propos de sa publication, Candal souhaitait dans son article comme preuve irréfutable d'authenticité de la *Confession de foi* que lui-même éditait: « que quelqu'un puisse trouver dans un manuscrit ce nouvel ouvrage palamite, mais tout seul, sans être entremêlé avec le commentaire akindynien. Alors nous pourrions le comparer avec

(¹) *Escrito de Pálamas desconocido* (*Su « Confesion de Fe », refutada por Acíndino*), dans *Orientalia Christiana Periodica*, 29 (1963) 357-440.

le texte que nous en donne Akindynos et prouver son authenticité, comme nous pouvons le faire, par exemple, avec la lettre du Thessalonicien Τὸ διθεῖτας ἡμᾶς, réfutée par le même adversaire avec le même système d'insertion » (1).

De même que personne avant Candal ne s'était aperçu de l'existence, dans le manuscrit akindynien, d'une *Confession de foi* palamite différente des autres déjà connues, lui-même n'avait pas remarqué non plus que la lettre de Palamas, qu'Akindynos réfutait, n'était pas exactement identique à celle que Meyendorff avait éditée sur la base des manuscrits Parisinus gr. 1238 et Coislinus 99.

La comparaison de ces deux rédactions nous a amené à la conclusion que la *Troisième lettre de Palamas à Akindynos* publiée par Meyendorff, dont l'édition a été ensuite incorporée dans les *Œuvres complètes de Palamas* en cours de publication à Salonique sous la direction du Professeur Panagiotis Chrestou (2), est un remaniement postérieur du texte primitif. L'original que Grégoire Akindynos reçut à Constantinople, envoyé de Salonique par Grégoire Palamas — qui était encore son ami — dans les premiers mois de 1341, est précisément le texte qui nous a été conservé dans le Monacensis gr. 223, f. 32r-49v, inséré dans la réfutation akindynienne. Nous aurons dans la suite l'occasion d'exposer les raisons sur lesquelles nous appuyons notre conviction.

Sens et importance historique de l'existence d'une double rédaction

Le P. Jean Meyendorff, en publiant la lettre que par convention nous appellerons dorénavant *texte B* pour la distinguer de celle que nous éditons aujourd'hui (*texte A*), exprimait son opinion que cet écrit qui « n'élimine aucunement les profondes divergences qui opposaient et opposent encore le palamisme à ses adversaires, ne permet donc pas de maintenir contre son auteur un certain préjugé qui voudrait qu'il se serve de termes théologiques d'une

(1) *Ibid.* p. 358. Dans une note au bas de ce paragraphe, Candal renvoit le lecteur à l'édition que de cette même lettre J. Meyendorff, *Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos*, avait faite dans *Theologia* (Athènes), 24 (1953) 557-582.

(2) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*, vol. I, Thessalonique, 1962, p. 296-312.

façon peu responsable » (1). En outre il affirme que la lettre « permet de réfuter certaines accusations dont l'auteur a été l'objet jusqu'à nos jours » (2).

Tout le problème peut se réduire à une phrase de la lettre qui, formulant la pensée du docteur hésychaste, aurait fourni l'occasion de le qualifier de dithéïste, accusation que ses adversaires lancèrent constamment contre lui. « Plusieurs auteurs — disait Meyendorff — accordent une importance particulière à cette lettre de Grégoire à Akindynos, en raison de certaines expressions qui y seraient employées et qui auraient ouvert les yeux d'Akindynos sur les « monstruosités » théologiques de Palamas. Il s'agirait d'une opposition, au sein de Dieu, d'une « divinité supérieure » (θεότης ὑπερκειμένη) à une « divinité inférieure » (θεότης ὑφειμένη) » (3). En effet, à commencer par Akindynos, tous les antipalamites ont toujours produit, parmi les autres accusations contre le docteur hésychaste, la fameuse phrase tirée de cette lettre, qui dit: «Il existe donc une divinité inférieure d'après les théologiens inspirés par Dieu, qui est don de la supérieure » (4). Meyendorff apporte ensuite plusieurs textes postérieurs où Palamas se défend de soutenir une chose pareille, l'attribuant à la calomnie de ses ennemis. D'après son propre témoignage, Palamas n'aurait jamais parlé d'une « divinité supérieure » et d'une « divinité inférieure ». Comment donc conjuguer ces deux données? Meyendorff, sans même soupçonner que le texte qu'il publiait de la *Troisième lettre à Akindynos* pouvait être une deuxième édition corrigée de la rédaction originelle, croit avoir trouvé la solution du problème dans le fait que la citation akindynienne serait inexacte et dans le fait que, par l'omission de deux mots qui la suivent, le sens de la phrase incriminée aurait été sensiblement modifié. De fait, dans le *texte B*, l'unique que connaissait

(1) *Ibid.*, p. 566.

(2) *Ibid.*, p. 557.

(3) *Ibid.* p. 561.

(4) « Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης ». La phrase se trouve très souvent rapportée par Akindynos (Cfr. *Traités contradictoires*, Monac. gr. 223, f. 18r, 196v, 208v, 319r, 334v. . . De la même façon la citent Démètre Cydones (*PG* 154,848A), Jean Cyparissote (Par. gr. 1246, f. 12v), Prochore Cydonès (*PG* 152,297 D), et c'est sans doute de ceux-ci, comme suppose MEYENDORFF (article cité, p. 564) que l'a prise JUGIE (*Theologia dogmatica christianorum orientalium*, vol. II, p. 74 et *Palamas* dans *DTC*, XI, 2, col. 1755).

Meyendorff, nous lisons: « Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους, ὡς κἀνταῦθα εἶπεν ὁ μέγας Διονύσιος, ἡ θέωσις, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας τοῦ θεοῦ ». C'est à dire: « Il existe donc une divinité inférieure d'après les théologiens inspirés de Dieu, comme le dit ici le grand Denys, la divinisation, qui est don de la supérieure essence de Dieu » (1).

Malgré cette précision, le problème se pose à nouveau lorsque nous trouvons, dans celle que nous croyons être la rédaction primitive de la lettre, la phrase en question exactement telle qu'Akindynos la cite constamment. Devant cette constatation nous pouvons nous demander lequel des deux adversaires doit etre accusé de falsification, et les réflexions du présent article pourront, peut-être, nous fournir la réponse.

Dans son œuvre *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Meyendorff rapporte un texte de l'*Apologie* de Palamas où celui-ci accuse Akindynos de corrompre ses écrits (2). Dans le même chapître, que l'auteur de l'*Introduction* intitule *Les écrits falsifiés*, Meyendorff nous parle d'Athanase, métropolite de Cyzique. Celui-ci s'était refusé à signer le *Tomos* du Synode de 1341 à cause des expressions théologiquement erronées qu'il avait lues dans les œuvres de Palamas. Ce fut seulement lorsque les palamites lui présentèrent le texte qui, d'après eux, était la version authentique des œuvres de leur maître, qu'il se décida à y ajouter sa signature (3). Tâchant d'identifier quelles pourraient être ces falsifications, l'unique texte que Meyendorff peut rapporter comme falsifié par Akindynos est celui de la lettre que nous avons reproduit plus loin (4). Meyendorff néanmoins dans ce même chapitre, toujours dans l'hypothèse d'une falsification du texte, se montre assez bienveillant vis à vis d'Akindynos, dont la sincerité et l'honnêteté ressortent de chaque ligne de ses écrits. « Il n'est pas nécessaire de

(1) *Œuvres complètes de Palamas*, éd. CHRESTOU, vol. I, p. 306.

(2) P. 92, note 113.

(3) *Ibid.*, p. 91-93. La note explicative qu'Athanase ajouta au *Tomos* avant de le signer, peut être lue dans *PG* 151,692 BD.

(4) De même, G. MANTZARIDIS, *La divinisation de l'homme d'après l'enseignement de Grégoire Palamas*, Salonique 1963 (en grec), p. 108. Celui-ci néanmoins apporte d'autres exemples de falsifications des œuvres de Palamas dues à la plume du moine NIFON HYPOPSIFIO dont l'œuvre *Contre les dogmes blasphèmes de Palamas* a été éditée dans *PG* 154,835-864 sous le nom de Démètre Cydonès.

supposer — dit-il — que, dès le début, Akindynos ait sciemment voulu falsifier les écrits de Palamas; il cherchait simplement chez lui des passages qui auraient pu confirmer sa propre interprétation du palamisme et, comme il arrive souvent dans ce cas, des citations tirées hors de leur contexte immédiat ont servi à prouver l'inverse de ce que Palamas voulait réellement dire ».

Pour nous approcher de la solution du problème que nous venons de poser, il nous faudra replacer toutes ces données dans un contexte plus général, celui de l'exactitude théologique des expressions palamites qui fut, déjà du vivant des protagonistes de la controverse, un des thèmes principaux de leur débat.

Disons seulement pour le moment que nous croyons que la deuxième rédaction de la lettre a dû suivre immédiatement la publication du *Tomos* synodal de 1341, occasionnée précisément par les réserves d'Athanase de Cyzique; elle voulait présenter une version expurgée des écrits de l'hésychaste. En conséquence, la date de sa composition pourrait être fixée vers septembre-octobre 1341. La première version avait été envoyée à Akindynos dans les premiers mois de la même année. Les précisions chronologiques que donne Meyendorff pour fixer la date du texte qu'il a édité (1) valent par conséquent pour la *texte A* que nous publions aujourd'hui et non pas pour le texte qu'il publia en 1953.

Les expressions théologiques de Palamas

Pour tâcher de voir clair dans ce problème discuté jusqu'à nos jours, nous devons remonter aux faits historiques qui sont aux sources mêmes de la polémique. Comme Meyendorff le signalait (2), Akindynos nous a laissé un tableau des événements qui ont provoqué sa rupture avec son ancien maître et ami. Nous trouvons cette narration dans son *Rapport à Sa Béatitude le Pa-*

(1) Article cité, p. 558-559.

(2) « Par ailleurs, nous pouvons la replacer (la Troisième lettre) avec assez de précision dans le cadre des renseignements chronologiques fournis par le Patriarche Philothée dans son Ἐγκώμιον de Grégoire Palamas, et par Akindynos dans un rapport qu'il adressa vers 1345-1346 au Patriarche Calecas » (*ibid.*, p. 558).

triarche Jean (Calecas) et à son Synode pour expliquer l'origine de la rivalité entre Palamas et Barlaam (1).

Dans ce discours, lu devant un synode réuni à Constantinople vers mars-avril 1343 (2), Akindynos décrit les événements avec beaucoup de détail, mais sans donner aucune date. La chronologie des faits est néanmoins facile à établir à l'aide d'autres sources.

Après les premières discussions, par écrit, entre Palamas et Barlaam à propos du Saint-Esprit (1334-1337), le sujet de dispute passa dans un autre champ et se fixa sur les théories hésychastes. Barlaam avait porté à son terme une enquête sur les méthodes de prière des contemplatifs byzantins (1337), dont le fruit avait été un livre très sévère pour les hésychastes, traités d'*omphalopsyches*, hommes qui ont l'âme au nombril. Palamas lui répondit par ses *Triades* que Barlaam connut au retour de sa légation à Avignon (1339). La lutte entre les deux adversaires s'envenima lorsqu'ils se trouvèrent de nouveau face à face. Barlaam à Constantinople, après lui avoir présenté son œuvre *Contre les Messaliens* où il accusait Palamas de *Bogomilisme*, réussit à décider le Patriarche Calecas à citer Palamas devant le synode comme accusé (1341). Akindynos, qui se trouvait lui aussi à Constantinople, jouissant de la confiance du Patriarche, ne croyait pas aux accusations de Barlaam qu'il considérait comme des exagérations ou des calomnies, et il usa de toute son influence pour défendre Palamas. Il parvint à obtenir du Patriarche une lettre amicale adressée à Palamas dans laquelle il l'invitait gentiment à se rendre à Constantinople, faisant ainsi contrepoids à l'austère convocation d'office qu'il avait fait envoyer auparavant à la demande de Barlaam. La lettre patriarcale est accompagnée d'une lettre d'Akindynos lui-même « pour lui demander si cette théologie des

(1) Le *Rapport* d'Akindynos se trouve dans le codex Monac. gr. 223, fol 51r-64v. Th. USPENSKIJ dans *Sinodik v nedelju pravoslavia*, Odessa 1893, p. 85-92, publia six folios (51r-56r) des quatorze que contient le *Rapport* dans le codex; il avait donné une traduction en russe du morceau qu'il allait publier, dans *Očerki po istorii vizantijskoi obrazovannosti*, Petroupolis 1891, p. 327-331. Nous avons déjà préparé l'édition critique du texte de ce document important et le ferons paraître dans les Œuvres Complètes d'Akindynos, à la publication desquelles nous sommes en train de travailler.

(2) Cette date corrige celle donnée par Meyendorff (cfr. page 237, note 2).

deux divinités, qui ne tenait pas debout, était vraiment une opinion à lui ou une calomnie de Barlaam » (1). Comme réponse à cette question Akindynos reçoit la troisième lettre de Palamas; il resta perplexe. Il lui répondit immédiatement en le mettant au courant de ce qu'il a fait pour lui. Sur le contenu de la lettre reçue il se réserva de traiter avec lui de vive voix, car il espérait que Palamas arriverait bientôt à Constantinople (2). Ce qui s'est passé après cela, nous l'apprenons du récit même d'Akindynos:

> « Quelques jours plus tard arriva Palamas; il vint s'installer dans ma maison. Interrogé à propos des accusations qui lui avaient été faites par Barlaam et à propos de ce que Palamas lui-même m'avait envoyé en résumé (troisième lettre), qui concordait avec les accusations du dit Barlaam, celui-ci confessait, d'un coté, qu'il emploie certaines expressions parmi celles que Barlaam était venu lui reprocher et, d'autre part, il s'efforçait de me faire croire qu'il n'y avait rien d'inconvénient à cela; que nous ne devions être troublés en rien ni nous épouvanter, considérant que ces choses-là étaient des mystères des hommes contemplatifs. Mais précisément pour cela et parce qu'il tâchait d'expliquer comme il pouvait les choses qui nous troublaient, il ne réussit pas à nous convaincre, car elles étaient tout à fait contraires à la tradition des saints Pères. Puisqu'il ne nous persuada pas, il nous pria de ne rien dire à ce sujet jusqu'à ce que nous ayons eloigné Barlaam qui, indépendamment de ces choses, était ennemi commun de notre habit monastique. Il promettait, qu'après cela il allait enlever de ses écrits tout ce qui nous chagrinait et nous troublait. Et sur cela je me suis déjà présenté avec lui devant ta divine Sommité et devant vous, très saints Seigneurs, pour l'appuyer de toutes mes forces, excepté sur les choses dans lesquelles lui aussi était un innovateur; choses qui m'étaient connues, mais que je n'ai point devoilées dans l'espoir de ce qu'il m'avait promis après qu'on aurait éloigné Barlaam, comme il a été dit » (3).

Akindynos raconte ensuite ce qui est arrivé au synode. Palamas passa sous silence tout ce qui pouvait le compromettre et s'arrêta seulement sur ce « qui concernait la prière, je veux dire, la vertu, les larmes et les paroles, et sur quelques détails, à propos

(1) Cfr. Septième Antirrhétique, Monac. gr. 223, f. 334v.

(2) La réponse d'Akindynos se trouve dans l'Ambros. gr. E 64 sup. f. 73v-74r. Le P. Loenertz en a publié un résumé dans *Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées*, *Or Chr Per*, 23 (1957) 112.

(3) Monac. gr. 223, f. 52r-52v.

de la lumière, sur lesquels évidemment personne ne pouvait l'attaquer ». En outre, il eut l'habileté de dévier de soi l'attention du synode et de la pointer sur Barlaam qui bientôt s'est vu passer d'accusateur à accusé et finalement à condamné. Et le récit akindynien poursuit s'adressant à Calecas:

> « Lorsque nous nous sommes rendu compte que tu ne voulais pas rentrer dans une inquisition sur les dogmes par une piété agréable à Dieu et louée de tous nos divins Pères, nous avons préféré garder silence puisque la necessité n'était pas aiguillonnante ni extrêmement urgente, supposant que ta façon d'agir aurait rabaissé la hardiesse de Palamas, plus encore, l'aurait fait tout-à-fait disparaître. Mais lui souverainement enorgueilli par ce qui s'était passé, ne se cachait plus, mais lui-même qui peu avant nous avait promis de faire disparaître toutes les innovations que nous troublaient, prétendait alors les faire accepter comme authentiques. Mais nous, de notre côté, nous nous sommes opposés à lui et nous ne nous sommes point laissés convaincre par ce qu'il disait ou dogmatisait en dehors des articles professés par la piété» (1).

Cette attitude de la part de Palamas répondait à un premier moment d'euphorie. Bientôt ses nouveaux adversaires commenceraient à l'attaquer sérieusement avec les armes écrites que lui-même leur avait fournies, et Palamas se décida pour une tactique plus prudente. Il reprit ses écrits et en fit disparaître certaines expressions dangereuses. La première rédaction de ces écrits sera désormais présentée comme une falsification de ses ennemis. Voici deux temoignages d'Akindynos sur cette façon de faire; ils sont tirés de ses *Traités contradictoires* dont nous venons de finir l'édition critique et qui servira de base à notre thèse de doctorat:

> « Lorsqu'il vit que quelques-uns, parlant avec lui, ne cachaient pas leur désagrément au sujet des expressions qu'il employait — je veux dire, la multitude de divinités et l'inégalité et différence au sein de Dieu —, changeant non pas le sens, mais la forme, il dit qu'il n'affirme pas des choses pareilles et qu'on le calomnie sur ce point. Et il soutient cela avec ténacité et il est arrivé parfois à jurer que, " Dieu soit temoin ", il ne parle pas de divinités supérieures et inférieures. Si quelqu'un lui présente ses traités et lui montre en eux clairement écrites ces choses-là, " oui, dit-il, mais je n'appelle pas essences, mais énergies, la multitude de divinités et la multitude de choses insubstantielles et increées " (2).

(1) *Ibid.*, f. 52v.
(2) *Premier Traité contradictoire*, Monac. gr. 223, f. 24r.

« Il est même allé jusqu'à dire à quelqu'un: " si quelques fois j'ai dit ou écrit quelque chose de cela, maintenant je ne le dis plus", pour tromper ces hommes inavertis qui n'étaient pas même capables de se rendre compte que, en premier lieu, tous ses traités — avec lesquels il a rempli de bavardage la piété — sont pleins de pareilles choses, et que, en deuxième lieu, il n'y a pas moyen de sauver aucune de ses œuvres si on efface d'elles ces choses-là, je veux dire, la multitude de divinités et l'inégalité parmi elles... Car si auparavant il avait dit ces choses et si maintenant il les a abandonnées, pourquoi persévère-t-il dans son inimitié contre nous par le fait que nous ne nous sommes pas laissés persuader par ces mêmes choses que maintenant lui-même, les ayant désapprouvées, rejette? ... Car nous n'avons pas conscience qu'il ait jamais existé une autre raison de notre désaccord sinon qu'il propage ces choses-là dans les coins et en cachette » (1).

Il semble que la question des expressions théologiques osées et inusitées dont Palamas faisait usage et qui étaient au fond une formulation assez exacte de sa conception théologique, l'ait persecuté constamment. Dans quelques occasions nous le voyons leur renier sa paternité (2), dans d'autres il use d'échappatoires. C'est ce qu'il a fait lors du grand synode de 1351, qu'ont été forcés de réunir l'Empereur Cantacuzène et le Patriarche Calixte sous la pression des antipalamites présidés par Grégoras. Le thème de la réunion synodale était précisément celui des expressions théologiques de Palamas. Jusqu'à la quatrième séance, lorsqu'une intervention personnelle de l'Empereur rappelant le *Tomos* de 1341 fit tourner les choses en faveur de Palamas, le débat se déroulait à l'avantage évident des antipalamites. Pendant la troisième séance ceux-ci avaient objecté que « dans quelques-uns de ses traités il parle plusieurs fois de *deux ou plus de divinités, et de divinités supérieures et inférieures* » (3). Vu, peut-être l'embarras de Palamas, son ami Cantacuzène lui proposa une solution: ce que nous sommes venus examiner ici — dit l'Empereur — ne sont pas les mots, mais

(1) *Ibid.*, f. 24v.

(2) « Φανερὸν οὖν ὡς πρὸς ἀπάτην τῶν ἀκουόντων τὴν ὑπερκειμένην καὶ ὑφειμένην ἡμῶν κατηγορεῖ θεότητα » (Lettre à Anne Paléologue. *PG* 198,1011, note). « Οὐκ οὖν ἡμῶν ἐστι λόγος, τὸ δύο εἶναι ἢ πολλὰς θεότητας, ἀλλὰ τῶν διαβαλλόντων κακούργως, εἰς ἀπάτην ἀκεραιοτέρων » (*Deuxième Antirrhétique contre Akindynos*, 5. *Œuvres Complètes de Palamas*, éd. CHRESTOU, vol. III, p. 95).

(3) *Tomos* de 1351, *PG* 151,724 B.

les concepts; dans les mots il n'y a pas de danger, mais dans les conceptions; par conséquent, ce qu'il faut examiner ce sont les idées en elles-mêmes. Le Thessalonicien comprit l'insinuation:

> « Deux mots — dit Palamas en prenant la parole — à propos des expressions. "Notre verité et piété ne consiste pas dans les mots, mais dans les réalités", d'après le théologien Grégoire. Nous luttons en faveur des dogmes et des réalités. Avec celui qui serait d'accord au sujet des réalités, je ne prendrai pas en considération les expressions. A ceux qui m'accusent, voilà ce que je leur dis: Deux ou plusieurs divinités dans la sainte Trinité, de façon qu'une d'elles soit le Père, une autre le Fils et une autre l'Esprit, je ne l'ai jamais cru, ni ne le crois ni ne le croirai avec la grâce du Christ. Plus encore, à ceux qui croient une telle chose, je les condamne à l'anathème. Mais je n'appelle pas non plus divinité rien d'autre en dehors de la divinité tripersonnelle: ni essence divine ou angélique ni hypostase, d'après le grand Denys. J'ai donné néanmoins le nom de divinités à certaines énergies et manifestations divines qui appartiennent par nature et éternellement à Dieu, convaincu que je parle en conformité avec les saints. Cependant je n'aurais même pas dit ces choses si je ne m'étais pas vu forcé par ceux qui les contredisaient, et pour les opposer dans ma polémique contre celui qui affirmait que l'unique divinité incréée était l'essence de Dieu, rabaissant au niveau des créatures toute autre énergie ou puissance divine pourvu qu'elle soit différente de l'essence. D'autre part, en disant cela, je ne rassemble pas, par le fait même, une multitude de divinités comme ceux-ci me l'imputent calomnieusement. Cela ressort clairement de mes écrits et, entre autres, de ma Profession de foi. Dans tous, ces choses sont rapportées comme dites par les adversaires, non pas en tant qu'acceptées par moi, car moi je ne reconnais qu'une seule divinité et celle-ci tripersonnelle, omnipuissante et active. En dehors de tout cela, ni alors j'accordais de l'importance aux paroles, luttant comme je luttais pour les réalités, ni maintenant je prends en considération les noms et les syllabes, mais si on proclame de façon pieuse les réalités, je suis prêt, avec la grâce du Christ à embrasser et accepter tout ce que le divin synode décidera à propos des expressions » [1].

Palamas évidemment, assuré de l'appui de son protecteur Cantacuzène, commettait dans son apologie intentionnellement une *petitio principii*. Personne ne l'accusait de considérer chaque

(1) *Ibid.*, 725 AC.

Personne de la Trinité comme une divinité différente, ni de dire que sa multitude de divinités étaient des essences ou des hypostases, mais simplement de considérer au sein de Dieu une multitude de choses différentes, quelles qu'elles fussent, à qui on aurait pu attribuer le nom de divinité. Cependant l'autodéfense de Palamas, sur le plan où l'Empereur-théologien avait placé le problème, n'accordant pas d'importance aux expressions, donna à ce dernier, dans sa qualité de président de l'assemblée, le droit de louer « la pieuse façon de penser de Palamas, tout en interdisant en même temps que dans l'avenir on dise ou pense qu'il existe deux ou plusieurs ou n'importe quelle pluralité de divinités, car ceci n'a jamais été dit expressément par les théologiens » (1). Or, pour que cette prohibition synodale puisse être justifiée, il fallait que quelqu'un ait employé de pareilles expressions; ce n'étaient certainement pas les antipalamites qui précisément les présentaient comme chefs d'accusation.

Concrètement, la lettre qui est l'objet du présent travail, s'il est vrai qu'il s'agit de la première rédaction originale de Palamas, chose que nous tâcherons de vérifier lorsque nous parlerons de son authenticité, nous apporte la preuve que le docteur hésychaste, au moins dans ses premiers écrits, employait des expressions théologiques qui donnaient lieu aux réserves les plus justifiées. En même temps, la publication du texte primitif de la *Troisième lettre à Akindynos,* absoudra ce dernier et tous ceux qui comme lui n'appartenaient pas au parti de Palamas, de l'accusation d'être des falsificateurs.

Authenticité palamite de la première rédaction de la lettre

Ceux qui s'intéressent aux problèmes palamites connaissent la méthode akindynienne de réfuter les écrits de son adversaire en entremêlant le texte et le commentaire. C'est la façon de faire que nous découvrons dans le Monacensis gr. 223 et que Candal a décrit dans son article *Escrito de Pálamas desconocido.*

Dans cet article, l'auteur croyait qu'une donnée capitale pour confirmer l'authenticité de la *Confession de foi* de Palamas

(1) *Ibid.*, 725 D.

qu'il éditait alors, était celle qu'il appellait « disposition déconcertante du folio 26r ». En effet, le copiste du manuscrit, comme on peut le déduire de la disposition du folio, avait devant soi deux écrits separés: d'un côté, la Confession de foi de Palamas, et de l'autre, la réfutation d'Akindynos. Il commença d'abord à transcrire à gauche du folio, dans une colonne plus large, le texte suivi de la Confession palamite. A droite, en petits caractères, il y juxtaposait les annotations akindyniennes, rattachées aux paragraphes du texte de Palamas par des signes conventionnels. Mais bientôt il se rendit compte que le commentaire dépassait de beaucoup le texte commenté et que malgré les abréviations, qui dans cette partie du commentaire akindynien du f. 26r sont relativement beaucoup plus nombreuses que dans le reste du codex, il ne pouvait pas maintenir le parallélisme des deux textes. Par conséquent, à partir du f. 26v il allait copier en lignes normales qui remplissaient toute la page, d'abord un paragraphe de Palamas et en continuation la réfutation correspondante d'Akindynos. Pour distinguer un écrit de l'autre, il allait signaler les paragraphes palamites par un trait horizontal dans la marge gauche et les réponses d'Akindynos seraient enfermées entre deux signes: une petite croix au commencement et deux points suivis d'une croix ou plus rarement d'un trait horizontal, à la fin. Il faut remarquer que, en suivant ce système, le copiste introduisit parfois le texte akindynien dans la Confession de foi de Palamas coupant celle-ci au milieu d'une phrase qui, pour le moment, restait privée de sens jusqu'à ce que le texte fut continué après le paragraphe de la réfutation. Pour plus de détails sur les coupures et anomalies realisées par le scribe dans son désir d'adapter avec précision chaque commentaire à son paragraphe correspondant, nous renvoyons le lecteur à l'exposé détaillé qu'en a fait Candal (1). Ici ce qui nous intéresse à présent c'est de remarquer, comme le fait noter aussi Candal, que la disposition des deux textes par des paragraphes alternés est beaucoup plus claire, et c'est elle qui en définitive fut adoptée par le copiste.

Ce que nous venons de dire est assez important pour comprendre le texte de la *Troisième lettre à Akindynos* qui, dans le Mona-

(1) Art. cit., p. 408-415.

censis gr. 223, suit immédiatement la *Réfutation de la Confession de foi de Palamas*. Le copiste avait déjà trouvé une methode convenable pour réunir le texte et sa réfutation en paragraphes alternés; il continue à l'employer ici (1) d'autant plus qu'il lui aurait été absolument impossible de juxtaposer les deux textes en deux colonnes parallèles, étant donné que le commentaire dépasse parfois le texte commenté dans la proportion de un sur vingt. Le copiste a perfectionné un peu sa méthode par le fait qu'il a numéroté les paragraphes de la lettre et qu'il a reproduit le même chifre en tête du commentaire akindynien correspondant. On peut donc penser que, de même que pour l'œuvre précédente, le copiste avait devant soi, cette fois aussi, le texte suivi de la lettre de Palamas et séparément la réfutation élaborée par Akindynos.

Cet argument codicographique nous semble avoir de la valeur pour ce qui regarde l'authenticité du texte (2). Mais il n'est ni le seul ni le plus important.

Tout d'abord, dans la lecture comparée des deux textes nous remarquons que le *texte B* commence *ex abrupto* (3) avec les mots « Τὸ μέντοι διθεΐτας», ce qui constitue du point de vue littéraire une forme anormale d'en-tête. D'autant plus que Palamas a l'habitude, ce qui d'ailleurs va de soi pour celui qui adresse une lettre,

(1) Nous retrouvons cette même méthode de réfutation par des paragraphes alternés dans d'autres œuvres de la même polémique palamite. Cantacuzène l'emploie souvent. L'auteur anonyme de la réfutation du livre de Cantacuzène à Raul Paléologue (Vat. gr. 1096), et d'autres, font de même (Cfr. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*... Città del Vaticano 1931, p. 252, note 2, et p. 236, note 2).

(2) Notre article une fois redigé, il nous est venu à l'idée d'examiner aussi une troisième réfutation akindynienne où l'auteur emploie la même méthode, celle du Dialogue palamite Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου (*Œuvres Complètes de Palamas*, éd. CHRESTOU, vol. 2, p. 164-218), contenue dans le Marc. gr. 155, fol. 91v-98v. Malheureusement le copiste du manuscrit n'a pas fini son travail et la réfutation akindynienne reste interrompue au milieu du f. 98v. Mais à en juger par la partie qui nous a été conservée, les paragraphes palamites de ce Dialogue, qui dans la rédaction de Palamas sont attribués à l'interlocuteur *orthodoxe* (ceux donc qui contiennent la doctrine palamite et les seuls, par conséquent, qu'Akindynos rapporte pour les réfuter), ont été repris mot à mot par notre auteur avec la plus grande fidélité. Une preuve de plus de sa probité dans la façon de reproduire les textes d'autrui.

(3) *Œuvres Complètes de Palamas*, éd. CHRESTOU, vol. 1, p. 296.

de commencer sa correspondance par une phrase de salutation ou de louange à son correspondant. On peut vérifier cela en regardant les lettres du docteur hésychaste publiées dans les deux premiers volumes des *Œuvres complètes* éditées à Salonique. Or, dans le *texte A*, dont nous donnerons plus loin l'édition d'après le Monac. gr. 223, nous trouvons, avant les mots « Τὸ μέντοι διθεΐτας », un en-tête normale. Celui-ci comprend une louange d'Akindynos et un appel à son amitié. Cet en-tête, pour des raisons évidentes, devait être, comme il le fut du fait, supprimé dans la nouvelle rédaction de la lettre.

En outre, la phrase incriminée dont nous avons parlé plus haut, et dans laquelle Palamas professerait *expressis verbis* sa foi en deux divinités, une supérieure et une autre inférieure, ne permet pas, dans le *texte A*, l'explication du P. Meyendorff d'une falsification par l'omission des deux mots de la fin. Comme nous le verrons avec plus de détail dans le commentaire qui suivra l'édition de la lettre, cette phrase, dans la première rédaction, est la conclusion d'un raisonnement explicite. Dans la deuxième version, pour pouvoir changer la phrase, on a dû changer tout le contexte.

Nous devons d'ailleurs tenir compte d'une considération d'ordre général que nous ne pouvons ici qu'énoncer. De notre étude sur Grégoire Akindynos, dans le cadre de la préparation de notre thèse doctorale sur ses *Traités Contradictoires*, nous avons pu constater l'exactitude et la fidélité de cet auteur dans la façon de rapporter les citations patristiques tant pour ce qui regarde la materialité du texte que le sens général du contexte; jusque maintenant nous n'avons trouvé aucune adultération positive d'un texte. Le lecteur pourra le vérifier lorsque paraîtra notre étude precédée de l'édition critique des sept volumineux *Traités* akindyniens. Par contre, nous ne pouvons pas en dire autant de Palamas (1).

L'ensemble de ces considérations nous fait penser que le texte de la lettre conservé dans la réfutation akindynienne est l'original

(1) Sur les abus et falsifications palamites dans la façon de citer les Pères, nous renvoyons les lecteurs à notre article dans la revue *Istina*, 19 (1974) 297-328, sous le titre *La critique par Akindynos de l'hérméneutique patristique de Palamas.*

primitif, dont quelques mois plus tard Palamas allait faire une refonte pour la présenter en tant que version authentique, probablement à Athanase de Cyzique. Le commentaire qui suivra la publication du *texte A* et la traduction du *texte B*, servira, croyons-nous, à confirmer davantage notre conviction.

La lettre

Nous allons présenter maintenant le texte même de la lettre tel que nous le trouvons dans le Monacensis gr. 223, en y supprimant les paragraphes de la réfutation akindynienne. L'édition entière du texte d'Akindynos dans la même disposition qui se trouve dans le codex, apparaîtra dans notre édition des *Œuvres complètes d'Akindynos*.

A l'édition du *texte A* avec sa traduction, nous ferons suivre une traduction du *texte B*. Nous ferons ressortir par un moyen typographique dans la traduction du *texte A* les phrases qui ont été supprimées dans le *texte B*. Par la même méthode nous signalerons dans la traduction du *texte B* les paragraphes qu'il a en commun avec le *texte A*. En marge de l'une et de l'autre traduction on trouvera la référence aux paragraphes correspondants dans l'autre texte, donnée par le sigle A ou B avec le numéro du paragraphe.

Dans les notes à la traduction du *texte B* nous signalerons les références patristiques ou bibliques qui sont omises dans l'édition de Meyendorff, au moyen d'un seul astérisque (*). Celles qui dans cette même édition sont inexactes ou erronées et dont nous avons trouvé le lieu patristique exact, seront signalées au moyen de deux astérisques (**). Dans le cas où la référence donnée par Meyendorff et qui ne correspond pas au lieu qu'il prétend identifier est très différente de la nôtre, nous la reproduirons à la suite de celle-ci entre parenthèses, précédée du sigle MEY.

Finalement, toujours dans la traduction du *texte B*, là où la ponctuation de l'édition faite par le P. Meyendorff est spécialement défectueuse, nous proposerons en note une amélioration du texte critique.

Un schéma des idées développées par Palamas précédera les textes et à la fin elles seront suivies d'un bref commentaire théologico-littéraire.

Texte A. – SCHÉMA DE LA PENSÉE DE PALAMAS.

I. – *Adresse au destinataire* (nº 1).

II. – *Introduction et position du problème:*

a) Accuser les saints d'hérésie est une preuve du sérieux de leur doctrine. C'est ce qui arrive lorsque Barlaam accuse Palamas de dithéïsme (nº 2).

b) Par sa négation de la pluralité en Dieu en raison de ses énergies, Barlaam démontre qu'il ne croit pas réellement que Dieu existe (nº 3).

c) Il est impossible que les énergies de Dieu, comme prétend Barlaam, soient créées, car:

— ou en ce cas l'essence increéée n'aurait pas d'énergies et serait donc inexistante;

— ou par le fait d'avoir des énergies créées, elle serait en conséquence elle-même créée (nº 4).

III. – *Quasi-syllogisme probatif* (nº 5):

Denys l'Aréopagite dit clairement que le don déifiant est appelé divinité et que Dieu est au-dessus de cette divinité. Il existe donc une divinité inférieure qui est don de la supérieure. D'autre part, le don déifiant, est une énergie divine.

Or, les énergies divines sont increéées.

Donc la grâce déifiante est non seulement divinité, mais même divinité increéée.

IV. – *Arguments patristiques pour prouver que la grâce est increéée.*

a) Texte de Saint Basile (nº 6).

b) Elle est increéée parce qu'elle produit des effets increés. Exemples de Paul et de Melchisédech. Textes Maximiens (nº 7).

c) Extension de l'exemple (nº 8).

V. – *Première conclusion* (nº 9):

Donc si on n'ajoute pas au qualificatif d'*increé* la détermination *par nature*, on peut dire qu'il existe de multiples choses increéées et non pas une seule. En effet, il y a plusieurs choses qui peuvent être appellées increéées *par grâce*.

VI. – Appel à la fidélité d'Akindynos au *depôt des Pères* (nº 10).

VII. – *Deuxième conclusion* (n° 11-14):

La grâce en elle-même est incréée *par nature*, car étant comme elle est une énergie, elle appartient à la nature. Donc celui qui dirait que Dieu est incréé *par nature*, comprend dans cette dénomination non seulement l'essence, mais aussi toutes les énergies naturelles de Dieu. Barlaam, précisément pour ne pas y comprendre les énergies, qui d'après lui sont créées, ne veut pas affirmer que Dieu soit incréé *par nature*. Par conséquent, ayant, omis le *par nature*, il proclame qu'il y a une seule divinité incréée, l'essence divine.

* * *

Thèse de la lettre: *Il y a en Dieu plusieurs divinités incréées: d'une part une divinité supérieure et d'autre part des divinités inférieures.*

Codex Monac gr. 223 f. 32r

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ... ΗΝ ΑΠΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΤΩι ΜΑΚΑΡΙΤΗι ΑΠΕΣΤΕΙΛΕΝ ΑΚΙΝΔΥΝΩι

⟨α′⟩. Εὖγέ σοι τῆς ὑπὲρ ἀληθείας ἐνστάσεως· πᾶσα δὲ μέμψις ἀπίτω νῦν, κἂν ᾖ δικαία· καιρὸς γὰρ καὶ ταύτης, καὶ μάλιστα εἴπερ 5 ἐξ ἀγάπης ὁρμᾶται.

f. 32v ⟨β′⟩. Τὸ μέντοι διθεΐτας ἡμᾶς τὸν κενόφρονα λέγειν, σύντομός ἐστιν ἀπόδειξις τῆς ἡμῶν εὐσεβείας καὶ τῆς ἐκείνου κακοδοξίας· ἐπεὶ καὶ ὁ μέγας Βασίλειος τριθεΐτης ἤκουσε παρὰ τῶν βλασφημούντων εἰς τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Ἆρ᾽ οὖν οὐ τοῦτο μέγα δεῖγμα τῆς 10 ἀσφαλοῦς τοῦ μεγάλου θεολογίας, ὅτι τρία ταῖς ὑποστάσεσιν ἔλεγε τὸν ἕνα Θεόν; Τί δ᾽ ἂν εἴη μεῖζον αὖθις τῆς κακοδοξίας τεκμήριον τῶν διὰ τοῦτο ἐκεῖνον τριθεΐτην λεγόντων;

f. 35v ⟨γ′⟩. Οὕτω τοίνυν καὶ ἡμῶν ἀρτίως ταῖς ἐνεργείαις πολλὰ λεγόντων τὸν ἕνα Θεόν, ὁ πολυθέους ἡμᾶς λέγων δῆλός ἐστιν αὐτὸς οὐ τὸν 15 πάντων Ποιητὴν προσκυνεῖν, ἀλλὰ Θεόν τινα ἀνενέργητον, μᾶλλον δὲ ἀνύπαρκτον. Τὸ γὰρ μηδεμίαν ἐνέργειαν ἔχον, τῶν μηδαμῶς ὄντων ἐστίν. « Εἶπεν οὖν ὁ ἄφρων οὗτος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, Οὐκ ἔστι Θεός », εἰ καὶ τοῖς χείλεσι Θεὸν εἶναι διϊσχυρίζεται.

δ′. « Ἀλλ᾽ ἔχει, φησίν, ἐνεργείας ὁ Θεός, κτιστὰς δέ ». Πᾶσα γὰρ 20 ἐνέργεια Θεοῦ χωρὶς τῆς τὰ πάντα ἐνεργούσης οὐσίας, κτιστὴ κατὰ τοὺς ἐκείνου λόγους. Τῆς ἀσεβείας! Ἢ γὰρ οὐκ ἔχει φυσικὰς καὶ οὐσιώδεις ἐνεργείας ὁ Θεός, καὶ ἄθεός ἐστιν ὁ τοῦτο λέγων — τοῦτο γὰρ ἄντικρύς φησιν, ὅτι οὐκ ἔστι Θεός· οἱ γὰρ ἅγιοι φανερῶς λέγουσιν ὅτι φυσικῆς καὶ οὐσιώδους ἐνεργείας μὴ οὔσης, οὔτε Θεὸς ἔσται οὔτε ἄν- 25 θρωπος — ἤ, εἴπερ εἰσὶν ἐνέργειαι Θεοῦ φυσικαὶ καὶ οὐσιώδεις, κτισταὶ f. 36r δέ ‖ εἰσιν αὗται, κτιστὴ ἔσται καὶ ἡ ταύτας ἔχουσα οὐσία τοῦ Θεοῦ· ἧς γὰρ οὐσίας τε καὶ φύσεως αἱ φυσικαὶ καὶ οὐσιώδεις ἐνέργειαι κτισταί,

LETTRE QUE PALAMAS ENVOYA DE THESSALONIQUE À AKINDYNOS

1. **Bravo pour ton attitude de contestation en faveur de la vérité! Laissons maintenant tout reproche, même juste, car on aura le temps pour cela, surtout s'il naît de l'amour.**

Sans corres dans B

2. Le fait que le fat nous appelle dithéistes est une preuve succincte de notre piété et de sa propre erreur, puisque même le grand Basile s'est entendu appeler trithéïste de la part de ceux qui blasphémaient contre le Fils et l'Esprit Saint [1]. N'était-ce pourtant pas là une grande preuve de la solidité de la théologie du grand ⟨Basile⟩ lorsqu'il affirmait que le Dieu unique était trois en Personnes? Quel témoignage majeur pourrait-il y avoir de l'erreur de ceux qui, à cause de cela, le qualifiaient de trithéïste?

B, 1

3. De la même façon lorsque, **par le fait que nous disons que le Dieu unique est multiple en raison de ses énergies,** un tel nous appelle polythéïste, il est clair que c'est lui qui ne vénère pas le Créateur de tous, mais un certain Dieu inopérant, ou plutôt, inexistant. En effet, ce qui ne possède aucune énergie, appartient à ceux qui n'existent d'aucune façon. « Cet insensé a donc dit dans son cœur: il n'y a pas de Dieu! » [2], même si avec les lèvres il prétend que Dieu existe.

B, 3, 4

4. Cependant Dieu possède — dit-il — des énergies, mais créées. En effet, d'après ses traités, toute énergie de Dieu séparée de l'essence qui est la source énergétique de tout, est créée. Quelle impiété! Car ou Dieu ne possède pas d'énergies naturelles et essentielles, et sera un athée celui qui affirme telle chose — puisque cela vaut autant dire que Dieu n'existe pas, puisque les saints ont dit clairement que s'il n'y a pas d'énergies naturelles et essentielles, il n'existera ni Dieu ni homme —, ou si Dieu possède des énergies naturelles et essentielles, mais que celles-ci sont créées, créée sera

B, 4

[1] (Ps.) Basilius Magnus, *Contra calumniantes nos tres deos dicere*, *PG* 31, 1488-1496.
[2] Ps. 13,1.

ἄκτιστος αὐτὴ οὐκ ἔστι· καὶ τοῦτο δείκνυσι σαφῶς ὁ θεῖος Μάξιμος, λέγων· « Οὐχ οἷόν τε τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἐνέργειαν ἄκτιστον εἶναι καὶ κτιστήν ». Ἡ μὲν γὰρ ἀκτίστου φύσεως, ἡ δὲ κτιστῆς.

f. 37r ⟨ε'⟩. Ὅτι δὲ ἡ θεοποιὸς δωρεὰ τοῦ Πνεύματος θεότης λέγεται,
5 καὶ ὑπὲρ ταύτην τὴν θεότητά ἐστιν ὁ Θεός, ὁ μέγας Διονύσιος ἐναργῶς παρίστησιν ἐν τῇ δευτέρᾳ πρὸς Γάϊον ἐπιστολῇ· « Πῶς γάρ, φησίν, ὑπὲρ θεαρχίαν ὁ Θεός ἐστιν; Εἰ θεότητα νοήσαις τὸ χρῆμα τοῦ θεοποιοῦ δώρου, τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιός ἐστιν ἐπέκεινα ». Κἀν τῷ περὶ θείας εἰρήνης κεφαλαίῳ, τελευτῶν πάντας
10 τοὺς θείους ἱεροδιδασκάλους τοῦτ' αὐτὸ προάγει φάσκοντας. Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης. Τὸ δὲ τοῦ Θεοῦ θεοποιὸν δῶρον ἐνέργεια αὐτοῦ ἐστι. « Πάντα γάρ, φησίν, ἐνεργεῖ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα », καὶ « Τὰς ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος Πνεῦμα φίλον τῷ Ἡσαΐᾳ καλεῖν », δηλαδὴ τὰ
15 δῶρα τοῦ Πνεύματος. Αἱ δὲ τοῦ Θείου ἐνέργειαι ἄκτιστοί εἰσιν, εἰ καὶ τὰ πλείω τῶν ἀποτελεσμάτων τούτων κτίσματά ἐστι. Τοιγαροῦν ἡ θεοποιὸς χάρις τοῦ Παναγίου Πνεύματος οὐ θεότης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄκτιστος θεότης κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους.

f. 40r στ'. Διὸ καὶ ὁ μέγας Βασίλειός φησι· « Τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον 'ἐξέ-
20 χεεν ὁ Θεὸς ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ'· ἐξέχεεν, οὐκ ἔκτισεν· ἐχάρισεν, οὐκ ἐδημιούργησεν· ἔδωκεν, οὐκ ἐποίησεν ». Τί γοῦν ἐξέχεε καὶ ἔδωκε καὶ ἐχάρισεν ὁ Θεὸς ἡμῖν; Ἆρα τὴν οὐσίαν ἢ τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος; Τὴν θεοποιὸν πάντως χάριν· καθὰ καὶ ὁ χρυσοῦς θεολόγος Ἰωάννης φησὶν ὅτι « Οὐχ ὁ Θεός, ἀλλ' ἡ χάρις
25 ἐκχεῖται ». Ὁρᾷς σαφῶς ὅτι ἄκτιστος ἡ χάρις;

aussi l'essence de Dieu qui les possède, puisque n'est pas une essence incréée celle dont les énergies essentielles et naturelles sont créées. **Et cela le démontre clairement le divin Maxime lorsqu'il dit: « Il n'est pas possible qu'une unique et même énergie soit incréée et créée »** (1). **En effet, l'une appartiendra à une nature incréée, l'autre à une nature créée.**

5. **Que le don déifiant de l'Esprit est appelé divinité et que Dieu est au-dessus de cette divinité, le grand Denys le déclare clairement** dans sa deuxième lettre à Gaïus. « Comment — dit-il — Dieu est-il au-dessus du principe de divinisation? Si par divinité tu conçois la réalité du don déifiant, le principe qui est au delà de tout principe, est aussi au delà de ce qu'on appelle ainsi divinité » (2). Et dans le chapitre sur la paix divine, il continue à user de ce même argument parachevant tous les divins maîtres de la piété (3). Il existe donc une divinité inférieure d'après les théologiens inspirés de Dieu, qui est don de la supérieure. Par ailleurs le don déifiant de Dieu est une de ses énergies. « **Car tout cela — dit-il — c'est un seul et même Esprit qui l'opère** » (4) et il était cher à Isaïe d'appeler « Esprit » les énergies de l'Esprit, **c'est à dire les dons de l'Esprit** (5). Mais les énergies divines sont incréées, **même si la plupart de leurs effets sont des créatures.** Voilà donc pourquoi la grâce déifiante du Saint-Esprit n'est pas seulement divinité, mais même divinité incréée, d'après les théologiens inspirés par Dieu. B, 14, 15

6. C'est pour cela que le grand Basile dit: « Dieu a répandu abondamment sur nous l'Esprit Saint par Jésus-Christ; il l'a répandu, il ne l'a pas créé; il l'a donné, il ne l'a pas fabriqué; il l'a élargi, il ne l'a pas fait » (6). Qu'est-ce donc ce que Dieu a répandu sur nous, nous a donné, élargi? Serait-ce l'essence ou la grâce de l'Esprit? Certainement la grâce déifiante, d'après ce que dit Saint Jean Chrysostome que « ce n'est pas Dieu, mais c'est la grâce qui se répand » (7). **Vois-tu clairement que la grâce est incréée?** B, 16

(1) *Ad catholicos per Siciliam constitutos, PG* 91, 117 A.
(2) *Epistola secunda ad Gaium, PG* 3, 1068 A-1069 A.
(3) *De divinis nominibus*, 11,6, *PG* 3,956 A.
(4) 1 Cor. 12,11.
(5) Gregorius Nazianzenus, *Sermo 41,3. PG* 36,431 C (cfr. Is. 11,2)
(6) (Ps.) Basilius Magnus, *Contra Eunomium*, 5, *PG* 29,772 D.
(7) (Ps.) Ioannes Chrysostomus (= Severianus Gabalensis), *De Spiritu Sancto*, 11, *PG* 52,826.

ζ'. Οὐ μόνον δὲ ἡ τοιαύτη χάρις ἄκτιστος, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς τοῦ Θεοῦ τοιαύτης ἐνεργείας ἄκτιστόν ἐστι. Ταύτ' ἄρα καὶ ὁ μέγας Παῦλος, « τὴν χρονικὴν μηκέτι ζῶν ζωήν », ἀλλὰ « τὴν τοῦ ἐνοικήσαντος Λόγου θείαν καὶ ἀΐδιον », « ἄναρχος γέγονε καὶ ἀτελεύτητος » χάριτι,
5 κατὰ τὸν θεῖον Μάξιμον, καὶ ὁ Μελχισεδὲκ « οὔτε ἀρχὴν ἡμερῶν οὔτε ζωῆς τέλος ἔσχεν », « οὐ διὰ τὴν φύσιν τὴν κτιστήν, δι' ἣν τοῦ εἶναι ἤρξατο καὶ ἔληξεν, ἀλλὰ διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν καὶ ἄκτιστον καὶ ἀεὶ οὖσαν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ χρόνον ἐκ τοῦ ἀεὶ ὄντος Θεοῦ ».

f. 45r η'. Κτιστὸς οὖν ἦν ὁ Παῦλος μέχρις ἂν ἔζη τὴν προστάγματι Θεοῦ
10 ἐξ οὐκ ὄντων γεγονυῖαν ζωήν. Ὅτε δὲ μηκέτι ταύτην ἔζη, ἀλλὰ τὴν ἐνοικήσει τοῦ Θεοῦ προσγενομένην, ἄκτιστος γέγονε τῇ χάριτι, καθὰ καὶ ὁ Μελχισεδὲκ καὶ πᾶς ὁ ζῶντα καὶ ἐνεργοῦντα μόνον τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον ἐν ἑαυτῷ κτησάμενος. Ταύτῃ τοι καὶ ὁ μέγας φησὶ Βασίλειος, ὅτι « Τὸ κινηθὲν ὑπὸ Πνεύματος Ἁγίου κίνησιν ἀΐδιον, ζῷον ἅγιον
15 ἐγένετο· ἔσχε δὲ ἀξίαν ἄνθρωπος, Πνεύματος εἰσοικισθέντος, προφήτου, ἀποστόλου, ἀγγέλου, Θεοῦ, ὢν πρότερον γῆ καὶ σποδός ».

f. 46r θ'. Πῶς οὖν ἄν τις συγχωρήσειε, κἂν τῶν θείων ἐνεργειῶν μηδένα ποιῆται λόγον, ἓν τὸ ἄκτιστον ὑπάρχειν, μὴ τοῦ φύσει προσκειμένου, ἔστιν ὧν χάριτι ἀκτίστων ὄντων καὶ θεῶν καὶ κατάλληλον ἑαυτοῖς ἐξ
20 ἀνάγκης θεότητα ἐχόντων, καὶ ταῦτα πρὸς τὸν ἀναιροῦντα τὴν χάριν διαλεγόμενος; Ἀλλὰ γὰρ ἄκτιστοι μὲν οὗτοι χάριτι πάντες ὥσπερ καὶ θεοί. Αὐτὴ δ' ἡ χάρις ἄκτιστος, ὡς μικρὸν ἀνωτέρω προαποδέδεικται καὶ τοῦ σοφοῦ Μαξίμου ἤκουσας εἰπόντος. Τὸν γὰρ κενόφρονα ληρεῖν ἐᾶν, μίμησιν φυσικὴν λέγοντα τὴν χάριν ταύτην, ἐπεὶ πολλαὶ καὶ δειναὶ
25 καὶ ἀπὸ τούτου τίκτονται αἱρέσεις.

2 ταύτ' scripsi: ταῦτ' cod.

7. Mais non seulement une telle grâce est increéée, mais aussi l'effet d'une telle énergie de Dieu est increé. Par conséquent donc le grand Paul aussi « lorsqu'il ne vivait plus la vie temporelle » mais « la vie divine et éternelle du Verbe qui habitait en lui », « est devenu », par grâce, « sans commencement ni fin », **d'après le divin Maxime** (1), et Melchisédech « n'avait pas de commencement à ses jours ni de fin à sa vie » (2), « non pas à cause de sa nature créée, par laquelle il a commencé et a cessé d'être, mais à cause de la grâce divine et increéée qui existe toujours au-dessus de toute nature et de tout temps, provenant de Dieu éternellement existant » (3). B, 16

8. Créé en conséquence était Paul tant qu'il vécut la vie issue du non-être par décret de Dieu. Mais lorsqu'il ne vécut plus cette vie-là, mais celle qui était survenue par l'habitation de Dieu, il est devenu increé par grâce, tout comme Melchisédech et tout autre qui possède le Verbe de Dieu seul vivant et agissant (4) en lui. A ce sujet le grand Basile lui aussi dit que « ce qui est mû par le Saint-Esprit est devenu un mouvement éternel, vivant, sanctifié; l'homme a acquis de la valeur dès qu'a habité en lui l'Esprit de prophète, d'apôtre, d'ange, de Dieu, tandis qu'auparavant il était terre et poussière » (5). B, 16, 17

9. **Comment donc pourrait-on accorder, dans un dialogue avec celui qui nie la grâce, même si on ne parle point des énergies divines, qu'il existe une seule chose increéée, sans ajouter le qualificatif de « par nature », puisqu'il existe des êtres increés et des dieux par grâce qui possèdent, nécessairement de façon adaptée à eux, la divinité?** Certes tous ceux-ci sont increés par grâce, comme des dieux. **Telle est la grâce increéée, comme il a été démontré un peu plus haut et de laquelle tu as entendu parler le sage Maxime.** Permettre que le fat déraisonne disant que cette grâce est une imitation naturelle, produit ensuite, par le fait même, beaucoup d'hérésies dangereuses. Sans corres dans B — B, 17

(1) *Liber ambiguorum, PG* 91,1144 C.
(2) Hebr. 7, 3.
(3) MAXIMUS CONFESSOR, *Liber ambiguorum, PG* 91,1141 A.
(4) Cfr. *Hebr.* 4:12 et le *Liber ambiguorum, PG* 91,1144 C.
(5) (PS.) BASILIUS MAGNUS, *Contra Eunomium,* 5, *PG* 29,769 B.

f. 47v ⟨ι'.⟩ Σὺ δέ, [φησί,] φύλαττέ μοι τὴν καλὴν ταύτην τῶν πατέρων παρακαταθήκην, ὅτι ἄκτιστος ἡ χάρις αὕτη.

f. 48r ια'. Πυνθάνῃ τοίνυν εἰ χάριτι τοῦ ἀκτίστου τετύχηκεν ἡ χάρις. Ἀλλ' ἔσται χάρις χάριτος, καὶ ταύτης πάλιν ἄλλη, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον.
5 Φύσει οὖν ἔσται ἄκτιστος ἡ χάρις; Ἀλλὰ δεῖ φύσιν ἔχειν τὸ κατ' ἐκείνην τι λεγόμενον, ὥσπερ οὐσίαν τὸ κατ' αὐτήν, ὡς εἶναι τούτου τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν. Οὐκ ἔστι δὲ τῆς χάριτος ἡ φύσις, ἀλλὰ τῆς φύσεως ἡ χάρις.

f. 48v ιβ'. Καὶ γὰρ φύσεώς ἐστιν ἐνέργεια.

10 ιγ'. Φύσει δὲ ἄκτιστον εἰπών τις μόνον τὸν Θεόν, καὶ τὰς αὐτοῦ
f. 49r φυσικὰς ἐνεργείας || συμπεριείληφεν ἁπάσας. Τί οὖν ἔτι ζητεῖν δεῖ καὶ διαιρεῖν; Ἂν οὖν ἔρηταί τις, πῶς ἄκτιστος ἡ χάρις, εἰπὲ ὡς φύσεως ἐνέργεια Θεοῦ, καὶ κατὰ τὸν ἅγιον Ἰσαὰκ ὡς « δόξα τῆς φύσεως αὐτοῦ ». Ὁ κενόφρων τοίνυν οὗτος, τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ μεμυημένος καὶ κτιστὰς
15 δυσσεβῶς δοξάζων τὰς θείας ἐνεργείας, οὐ θέλει τὸν Θεὸν φύσει λέγειν ἄκτιστον, εἰδὼς τῷ τρόπῳ τούτῳ καὶ τὰς ἐνεργείας τῆς αὐτοῦ φύσεως ἀκτίστους δεικνυμένας.

f. 49v ιδ'. Καὶ τοίνυν ὑφελόμενος τὸ φύσει, μίαν ἄκτιστον κηρύττει θεότητα.

7 οὐκ ἔστι correxi: οὐκ ἔτι cod. (cf. Monac. gr. 223, f. 344r).

10. Toi de ton côté, dit-il (1), garde-moi ce bon dépôt des Pères, à savoir que cette grâce est increéée. B, 17

11. Cherches-tu à savoir si c'est par grâce que la grâce est increéée? Mais cela serait grâce d'une grâce, et celle-ci viendrait à son tour d'une autre et ainsi jusqu'à l'infini. C'est donc par nature que la grâce serait increéée? **Mais il faut que la nature ait tout ce qui se dit d'après elle, de même que l'essence a tout ce qui est d'après elle, puisqu'elles sont nature et essence de cette chose-là. Et ce n'est pas la nature qui appartient à la grâce mais la grâce à la nature.** B, 17

12. **Et, en effet, l'énergie appartient à la nature.** Sans corresp dans B

13. Celui donc qui dirait que Dieu seul est increé par nature, y a inclu aussi toutes ses énergies naturelles. A quoi bon donc chercher ou distinguer davantage? **Si donc quelqu'un demande écomment la grâce est increéée, dis-lui que** en tant qu'elle es nergie de la nature de Dieu, et d'après Saint Isaac « en tant quet manifestation de sa nature » (2). Ce fait donc initié aux profondeurs de Satan et croyant de façon impie que les divines énergies sont créées, **ne veut pas affirmer que Dieu est par nature increé, s'étant rendu compte que cette façon de faire démontrerait que les énergies de par leur nature sont elles aussi increéées.** B, 17, 18

14. **Et, par conséquent, une fois enlevée la qualification de « par nature », il proclame qu'une seule est la divinité increéée.** Sans corresp dans B

(1) Cfr. 2 Tim., 1,14.

(2) *Sermo 72*. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τὰ Εὑρεθέντα Ἀσκητικά*, ἀνατυπούμενα ἐπιμελείᾳ Ἰωακεὶμ Σπετσιέρη, Athènes 1895, p. 281.

Texte B. – Schéma de la pensée de Palamas.

I. – *Introduction* (n° 1): Accuser les saints d'hérésie est une preuve du sérieux de leur doctrine. C'est ce qui arrive lorsque Barlaam accuse Palamas de dithéïsme.

Partie doctrinale

II. – *Position du problème:*

a) Cette accusation est aussi une preuve de l'erreur de ceux qui accusent, comme c'est ici le cas de Barlaam qui ne veut pas accepter que Dieu, unique par essence, soit multiple par ses énergies, en tant que tout-puissant. D'après lui, seule l'essence est increéée et tout ce qui n'est pas l'essence, est créé. Lui donc qui prétend nous accuser de dithéïsme, croit en un Dieu inopérant puisque privé d'énergies increéées, différentes de l'essence. En outre, non seulement Dieu serait inopérant, mais il serait totalement inconnu si on ne pouvait pas le connaître par ses énergies increéées, différentes de l'essence incompréhensible. Donc en définitive, Barlaam nous met en relations avec un Dieu inexistant, car celui qui ne possède aucune énergie ou puissance naturelle, n'existe pas et ne peut-être quelque chose (n° 2-3).

b) Il est donc un athé, même si avec les lèvres il prétend que Dieu existe, disant qu'il a des énergies, mais créées, car en Dieu seule l'essence est increéée et tout ce qui n'est pas l'essence est créé. Cela est impossible, car:

— ou dans ce cas l'essence increéée n'aurait pas d'énergies et serait donc inexistante

— ou par le fait d'avoir des énergies créées, elle serait elle-même créée.

En outre, si la réalité était comme il le dit, la divine providence, la puissance contemplative, l'éclat divin... seraient des créatures, car seule l'essence est increéée, et ainsi il y aurait seulement une divinité increéée (n° 4).

III. – *Preuves de la différence entre essence et énergies* (n° 5).

L'auteur apporte des preuves de raison et d'autres patristiques pour démontrer que la providence, la puissance contem-

plative et la lumière divine sont différentes de l'essence. Donc, d'après Barlaam, toutes ces choses-la sont créées.

IV. – *Apologie contre l'accusation de dithéiste* (nº 6).
Plusieurs fois et par des méthodes diverses, Palamas a tâché de démontrer à Barlaam son erreur, mais non seulement il ne s'est pas laissé convaincre, mais il a écrit de nouveaux traités pour l'accuser de prêcher « une divinité supérieure et une inférieure » et il a essayé de soulever tout le monde contre lui, soit disant pour qu'ils ne tombent pas dans le dithéïsme. Il prétend que si on admet des énergies incréées différentes de l'essence, on aurait deux divinités incréées, sans se rendre compte que, si on admet des énergies créées, il n'y en aura plus aucun, car créée sera l'essence dont les énergies sont créées.

V. – *En Dieu, la diversité ne s'oppose pas à la simplicité* (nº 7).
Si on admet avec Barlaam que les énergies sont créées, alors on aura certainement deux divinités différentes en Dieu: l'une créée (énergies) et l'autre increée (essence). Par contre, l'essence et les énergies, qui sont différentes de celle-ci, constituent une seule divinité, car les choses qui appartiennent à la nature sont inséparablement unies à elle. La simplicité divine n'est pas rompue par le fait qu'existent en Dieu cause et causé, participé et imparticipable, spécifié et spécifiant, supérieur et inférieur.

VI. – *Preuves de l'affirmation précédente* (nº 8).
Ce qu'on vient de dire se prouve par le fait que le Père est plus grand que le Fils en raison de la causalité et que le Saint-Esprit est inférieur au Fils par rang et dignité, et néanmoins tous les trois, quant à l'essence, se trouvent en situation d'égalité et sont un seul Dieu et une seule divinité simple et égale. Donc le fait que les énergies incréées sont inférieures à l'essence incréée, ne contredit pas l'unité de la divinité, de même que la différence de Personnes ne détruit pas l'unité de la Trinité.

VII. – *Contre-épreuve: toute autre explication et erronée* (nº 9).
Comme le dit S. Athanase, l'ensemble des choses qui sont autour de l'essence, constitue la divinité unique, simple et seule increée. Celui qui dit que seule l'essence est divinité

increée, mutile et annihile la divinité. Celui qui affirme que l'essence et les énergies ne diffèrent en rien, aboutit au même résultat. De son côté, celui qui soutient que l'essence est increée et les énergies créées, tranche la divinité en deux parties: créée et increée. Il faut donc que les hommes pieux retiennent d'un côté la supériorité de l'essence par rapport aux énergies, d'où se montre leur différence, et d'un autre côté que les énergies divines soient aussi increées, même si elles sont différentes de l'essence, d'où apparaît l'unité de la divinité.

VIII. – *Preuves en faveur de la différence entre essence et énergies, de la supériorité de l'essence vis-à-vis des énergies et que tant l'essence que les énergies sont increées.*

L'auteur apporte des témoignages du Pseudo-Denys pour prouver que l'essence increée est supérieure aux énergies (n° 10), ensuite que les énergies sont elles aussi increées (n° 11-13), et finalement que les énergies ne sont pas l'essence, car celle-ci leur est supérieure (n° 14).

IX. – *Conclusion et précisions* (n° 15).

Il existe donc une divinité inférieure qui est don de la supérieure essence de Dieu. Barlaam donc calomnie les Pères lorsqu'il répand l'accusation de dithéïsme contre ceux qui n'acceptent pas que les énergies sont créées et que seule l'essence est divinité increée. En effet, d'après les Pères, le don déifiant de Dieu, la providence, la puissance contemplative, sont appelées divinités en tant qu'énergies de Dieu. Cette pluralité de divinités ne porte pas atteinte à l'unicité divine, car le don déifiant n'est pas appelé simplement divinité, mais divinité increée. Si Denys l'appelle aussi relation c'est parce qu'elle est une relation de Dieu avec ceux qui ont été divinisés, de même qu'il appelle la divine providence imitation inimitable et aussi principe de divinisation, pour montrer qu'elle est increée.

X. – *Par ses effets on prouve que la grâce est increée* (n° 16).

L'auteur apporte un texte de Maxime le Confesseur où celui-ci affirmerait manifestement que la grâce déifiante est increée. Ensuite il reproduit dans le même but un texte de saint Basile. Il est donc évident que cette grâce est increée et il est d'autant

plus évident que ses effets sont incréées. Exemples de Paul et Melchisédech et de tout homme qui travaille pour faire grandir en soi-même le Verbe de Dieu.

XI. – *La grâce est incréée par nature. Exhortation au destinataire* (nº 17).
Citations de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse en faveur de la thèse que les divinisés deviennent incréés et dieux par grâce. A son tour, cette grâce n'est pas incréée par grâce, mais par nature. Qu'Akindynos donc garde le dépôt des Pères c.-à-d. que la grâce est incréée en tant qu'énergie de la nature de Dieu. Celui donc qui dit que Dieu seul est incréé renferme en lui toutes ses énergies naturelles.

Partie historique

XII. – *L'astucieux Barlaam a été vaincu par Palamas* (nº 18).
Barlaam prêche astucieusement qu'une seule est la divinité incréée pour se faire accepter des ignorants, et dit que les énergies sont créées. Palamas connaît ces astuces et ne s'est jamais laissé entraîner, mais a engagé des pourparlers avec lui pour lui montrer la verité. Barlaam a été confondu, mais n'a pas cédé. Palamas le lui pardonne par vertu.

XIII. – *Malgré tout Barlaam continue à l'attaquer* (nº 19).
Palamas raconte ce qui s'est passé après la rédaction du *Tomos Hagiorétique* lorsque Barlaam promit de corriger ses écrits, mais il ne l'a pas fait. Au contraire, il en a écrit de nouveaux contre la personne de Palamas. Les choses en étant arrivées à ce point, il faut user de sévérité envers Barlaam.

XIV. – *Palamas viendra à Constantinople pour le corriger* (nº 20).
L'auteur prie le destinataire de retenir Barlaam et ses écrits à Constantinople jusqu'à ce qu'il y vienne; Barlaam pourrait s'échapper. Palamas veut le châtier avec la parole parce qu'il l'accuse de dithéïsme.

XV. – *Palamas n'est pas un innovateur, mais un défenseur de ceux qui pensent conformément aux Pères* (nº 21).
Palamas n'a pas conscience d'être un innovateur, mais si on lui démontre qu'il l'est, il est disposé à corriger ses écrits. Si

par contre quelqu'un veut injurirer ceux qui sont d'accord avec les saints, Palamas ne cessera pas de le contredire. Car au fond, Barlaam veut attaquer les saints Pères eux-mêmes, même s'il se dérobe sous des subterfuges. Que personne donc ne veuille l'absoudre de son crime; ce serait lui faire du tort et lui donner de l'hardiesse.

* * *

Thèse de la lettre: *Les énergies sont incréées, elles sont différentes de l'essence qui leur est supérieure, mais ce fait ne contredit pas la simplicité divine.*

DU MÊME [GRÉGOIRE PALAMAS] ENVOYÉE DE THESSALONIQUE À AKINDYNOS AVANT LA CONDAMNATION SYNODALE DE BARLAAM ET DE CELUI-CI (1).

A, 2 1. **Le fait que le fat ⟨Barlaam⟩ nous appelle dithéïstes est une preuve succincte de notre piété et de sa propre erreur, puisque même le grand Basile s'est entendu appeler trithéïste de la part de ceux qui blasphémaient le Fils et l'Esprit Saint (2). N'était-ce pas cela même pourtant une grande preuve de la solidité de la théologie du grand [Basile], qui affirmait que le Dieu unique était trois en Personnes? Quel témoignage majeur pourrait-il y avoir de l'erreur de ceux qui, pour cela, le qualifiaient de trithéïste**? De leur côté, les partisans d'Apollinaire lui ont jeté la pierre et l'ont porté devant le tribunal à Grégoire, surnommé le Théologien, en l'accusant de dithéïsme pour le fait qu'il croyait que le Verbe humano-divin était parfait dans chacune des deux [natures] (3). De même à

(1) On peut trouver l'édition critique du texte dont nous donnons la traduction, dans *Θεολογία* (Athènes) 24 (1953) 557-582 et dans Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*, vol. I, Thessalonique 1962, p. 296-312.

(2) (Ps.) Basilius Mag., *Contra calumniantes nos dicere tres deos esse*, *PG* 31,1488-1496.

(3) *Vita Gregorii Theologi*, *PG* 35,277 BC.

Maxime, le savant ès sciences divines, ceux du parti de Serge et Pirro lui coupèrent cruellement la main et la langue [1] le jugeant coupable du crime de dithéïsme et de polythéïsme parce qu'il prêchait une double volonté et énergie dans le Christ correspondant à ses natures, c'est-à-dire, l'une créée et l'autre incréée, croyant que non seulement la nature divine était incréée, mais aussi la volonté divine et toutes les énergies qui étaient naturelles à la nature divine, lesquelles ne sont pas la nature, mais des actions convenables à Dieu [2], comme maintes fois il l'a exposé dans ses traités. C'est pour une raison semblable que nous sommes attaqués maintenant.

2. Mais cette accusation dont j'ai fait mention est non seulement une parfaite reconnaissance du sérieux de la théologie des saints, mais c'est aussi une preuve évidente qu'il n'y a rien de pire que l'erreur de ceux qui, pour cela, les qualifient de polythéïstes. ⌈[3] La même chose arrive donc à ceux qui maintenant divisent criminellement l'unique divinité en créée et incréée et prétendent que seule la divine essence est divinité incréée et que toute autre chose incréée ne se diversifie absolument pas de l'essence divine; par contre qu'est créée n'importe quelle puissance et énergie qui soit de n'importe quelle façon différente de celle-ci, tandis que nous affirmons que le Dieu, unique par essence, est multiple par ses énergies en tant que tout puissant — car il est dit que Dieu « se

(1) *Acta Maximi*, *PG* 90,172.

(2) * Cfr. IOANN. DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, *PG* 94,860 B.

(3) Pour le paragraphe signalé ci-dessus entre crochets (⌈ ⌉) (*Œuvres complètes de Palamas*, éd. CHRESTOU, vol. I, p. 297 lignes 2-16), nous proposons cette autre présentation du texte critique qui le rend, nous paraît-il, plus compréhensible:

Οὕτω τοίνυν καὶ πρὸς τοὺς ἀρτίως κατατεμόντας ἀθέσμως εἰς κτιστὰ καὶ ἄκτιστα τὴν μίαν θεότητα, καὶ τὴν μὲν θείαν μόνην οὐσίαν ἄκτιστον εἶναι λέγοντας θεότητα καὶ πᾶν ἄκτιστον τῆς θείας οὐσίας παντάπασιν ἀδιάφορον, κτιστὴν δὲ πᾶσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ἣ ταύτης ὁπωσδήποτε διενήνοχεν, ἄκτιστον ἡμῶν καὶ κατ' αὐτὰς εἰρηκότων καὶ πολλὰ ταῖς ἐνεργείαις ὡς παντοδύναμον τὸν ἕνα κατ' οὐσίαν Θεόν — « πληθύνεσθαι » γὰρ ὁ Θεὸς λέγεται κατὰ τὸν θεῖον Μάξιμον, « τῷ καθ' ἕκαστον εἰς παραγωγὴν τῶν ὄντων βουλήματι προνοητικαῖς προόδοις πολλαπλασιαζόμενος » —, καὶ κατ' οὐσίαν μὲν ἄγνωστον παντάπασι, κατ' ἐκείνας δὲ γνωστόν, αἵ εἰσιν ἡ ἀγαθότης, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἡ θειότης ἤτοι μεγαλειότης καὶ ἁπλῶς πάντα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν, ὡς καὶ ὁ Χρυσόστομος ἐπὶ λέξεώς φησι πατήρ· οὕτω τοίνυν ταῦτα πρὸς τοὺς τοιούτους ἡμῶν λεγόντων, ὁ διθεΐαν κατηγορῶν δῆλός ἐστιν αὐτός...

multiplie », d'après le divin Maxime ([1]), pluralisé par ses manifestations providentielles dans chaque décret en vue de la production des êtres — et tandis qu'il est totalement inconnu par essence, on le connaît par celles-ci, c'est-à-dire, par la bonté, la sagesse, la puissance, la divinité ou la majesté, en un mot, par tout ce qui est autour de sa nature, comme le dit littéralement notre Père Chrysostome ([2]); A, 3 **3.** la même chose donc, **lorsque nous affirmons cela** en conformité avec ceux-ci: **celui qui nous accuse de dithéïstes prouve que c'est lui⌉ qui ne vénère pas le Créateur de tous, mais un certain Dieu inopérant,** puisqu'il n'est pas possible de continuer à l'appeller créateur ou théurge ou simplement agent une fois que le vénérable Maxime a démontré que l'agent ne peut point opérer sans énergies, comme il n'est pas possible d'exister sans existence ([3]). Barlaam ne pourra pas non plus dénommer incréé celui qu'il appelle Dieu, car, d'après le même théologien ([4]), la nature incréée est spécifiée par les énergies incréées; et ce qui spécifie est différent de ce qui est spécifié. Si par conséquent l'essence divine n'a pas une énergie qui soit différente d'elle, étant elle-même incréée et connue par nous à partir des choses produites, puisqu'elle se trouve au-dessus de toute compréhension, comment pourra-t-on savoir que parmi le tout il existe une nature incréée, étant donné que celle-ci en elle-même est inconnaissable et qu'on la connaît seulement par ce qui est autour d'elle, qui est, d'après le grand Athanase, sa puissance et son énergie ([5])? Pourquoi est-ce que je tiens à rappeller tout cela et les paroles des saints qui ont enseigné littéralement que la nature de Dieu et son énergie ne sont pas la même chose? « Le propre de la nature est d'engendrer, par contre, le propre de l'énergie est d'agir » ([6]), et une chose est l'es-

([1]) ** *Scholia in lib. De divinis nominibus*, 2, 11, *PG* 4, 232 C (MEY: *Scholia in lib. de Divinis nominibus*, 13, 2, *PG* 4,409 B).

([2]) ** Nous n'avons pas été capables de répérer cette référence (MEY: *Sermo 74 in Ev. secundum Ioannem*, 1, *PG* 59,401?).

([3]) *Epistola ad Nicandrum*, *PG* 91,96 B; *Opera theologica et polemica*, *PG* 91,200 C, 205 AC; *Quaestio cum Pirro*, *PG* 91,340 D.

([4]) *Quaestio cum Pirro*, *PG* 91,341 A.

([5]) Le Florilège Patristique dont Palamas prend ces citations contient un texte où se trouvent ces paroles attribuées à Athanase le Grand (Paris. gr. 970 fol. 316). En realité, semble-til, il s'agit d'un texte falsifié, ajouté postérieurement, à l'époque des disputes christologiques.

([6]) CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Thesauri*, 18, *PG* 75,312 C; IOANN. DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, 1,8, *PG* 94,813 A.

sence de Dieu et une autre l'énergie essentielle de Dieu, de même qu'une chose est l'essence de Dieu et une autre la signification des dénominations qu'on lui donne. Pourquoi donc est-ce que je tiens à dire tout cela? Parce que Barlaam, de par ce qu'il a dit, **nous introduit un Dieu inexistant. Car celui qui ne possède aucune puissance ou énergie naturelle, ni n'existe** ni est quelque chose, on ne peut pas lui appliquer l'affirmation ou la négation, selon les théologiens. A, 3

4. **Cet insensé,** accusateur de notre pieté, **a donc dit dans son coeur: plus de Dieu!** (1), **même si avec les lèvres il prétend que** ce soi-disant **Dieu existe.** « **Cependant Dieu possède — dit-il — des énergies, mais créées; parce que toute énergie de Dieu, séparée de l'essence qui est la source énergétique de tout, est créée,** et une seule chose est sans commencement ni fin, la nature divine; celle-ci est l'unique lumière increée et la gloire increée de Dieu ». **Quelle impiété** ou plutôt quel athésme et extrême irréligiosité! **Car ou Dieu ne possède pas des énergies naturelles et essentielles, et sera un athée celui qui affirme une telle chose** — **puisque cela vaut tout autant dire que Dieu n'existe pas, puisque les saints ont dit clairement que s'il n'y a pas d'énergies naturelles et essentielles, il n'existera ni Dieu** (2) **ni l'homme** Christ qui est vénéré dans ses deux énergies et dans ses deux natures — **ou si Dieu possède des énergies essentielles et naturelles, mais que celles-ci sont créées, créée sera aussi celle qui les possède, l'essence de Dieu, puisque n'est pas une essence increée celle dont les énergies essentielles et naturelles sont créées.** Mais, de cette façon, la divine providence même, la puissance contemplative, l'éclat divin et la divinité et la majesté qui furent revelés par le Christ sur le mont Thabor à Moïse et Elie et à ceux qui étaient montés avec lui, sont aussi des créatures, puisque seule la nature est sans commencement ni fin et elle seule est la lumière increée et la gloire increée de Dieu; de cette façon, il y aura une seule divinité increée, étant donné que seule l'essence divine est increée. A, 3 A, 4 A, 4

5. La providence est une relation de Dieu avec ceux qui jouissent de sa sollicitude, et la puissance contemplative l'est avec ce

(1) *Ps.* 13,1.

(2) Cfr. Maximus Confessor, *Opera theologica et polemica, PG* 91, 200 BC.

qui est vu, et l'éclat avec ceux qui sont divinement illuminés; mais la nature divine n'est pas une relation, étant absolument indépendante et surélevée au-dessus de tout. Et le fait de créer n'appartient pas à l'énergie contemplative: car Dieu voyait toute chose avant qu'elle ne fut faite, mais il ne la créa pas avant qu'elle ne fut faite. Cette nature n'étant pas, par conséquent, toujours agissante, créée sera donc, d'après Barlaam, l'énergie contemplative de l'Esprit. De son côté, la divine providence est participée par ceux sur qui elle se répand: « tous les êtres, dit-il, participent à la providence qui jaillit de la divinité, cause de tout » (1), mais Dieu est imparticipé selon son essence, d'après le divin Maxime (2), selon laquelle, d'après Barlaam, il est uniquement incréé. Donc, d'après ceci, il s'ensuit que la divine providence aussi est créée. Quant à l'éclat divin, il est participé et se divise: « Le Seigneur, dit-il, a révélé sur la montagne un éclat opaque » (3); les mystiques ont vu celui-ci mais non pas de façon totale « afin qu'avec la vision ils ne perdissent aussi leur vie » (4). Notre Père Chrysostome déclare que le Seigneur se divise quant à ses énergies, non pas quant à l'essence (5), mais le prophète-psalmiste dit aussi: « L'éclat du Seigneur soit sur nous » (6), et: « à cela me porte la médiocre luminosité d'ici-bas, à voir et à subir l'éclat de Dieu », dit le théologien Grégoire (7), et, d'après le grand Basile, « celui qui reflète la vraie et perpétuelle lumière, transforme en d'autres soleils ceux qui y ont part: Les justes resplendiront comme le soleil » (8). La nature divine néanmoins est au-dessus de toute participation; Barlaam prétend qu'elle est l'unique lumière increéée. D'après lui, par con-

(1) ** (Ps.) Dioysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 4,1, *PG* 3,177 C (Mey: *De divinis nominibus*, 4,33, *PG* 3,733 B).

(2) ** *Capitum quinquies centenorum*, Centuria 1,7, *PG* 90,1180 C (Mey: *Scholia in lib. De divinis nominibus*, *PG* 4,221 C).

(3) * Apostichion de l'office liturgique de vêpres du 7 août.

(4) * Stichère de la troisième procession de l'office vespéral, du 7 août.

(5) ** *In Ioannem homilia 30*, 2, *PG* 59,174; *Expositio in Psalmum 44*, 3, *PG* 55,186 (Mey: *Sermo 14 in Ioannem*, *PG* 59,91-92?).

(6) *Ps.* 89,17.

(7) *Sermo 38*, 11, *PG* 36,324 A.

(8) * Cette citation patristique que ici et ailleurs (par ex. dans *Triades*, 3,1. *Œuvres Compl. de Palamas*, éd. Chrestou, vol. I, p. 647) Palamas attribue à saint Basile, très probablement ne lui appartient pas. Le verset du Nouveau Testament est de Mat. 13,43.

séquent, même la très divine lumière est créée, puisqu'on peut de quelque façon la dénommer tandis que la nature divine est totalement anonyme en tant qu'elle est au-dessus de toute dénomination.

6. ⌈ [1] Alors que nous rapportions ces choses-là et d'autres semblables en relation avec les écrits et les discours impies de Barlaam, tandis qu'il aurait dû de par cela reconnaître la verité et rejeter son opinion impie — car avant même de l'accuser, je l'avais certes supporté pendant longtemps tâchant de le conduire vers la piété, et avec quelle bonne patience!, tu peux l'imaginer —, lui, par contre, sans se rendre à mes accusations⌉ comme il ne l'avait pas fait auparavant à mes discours comminatoires et exhortatifs [2], déclarant de plus en plus que la divinissime lumière et toute divine puissance et énergie était, comme il le croyait, créée, il a uni et a mis ensemble contre nous, ou mieux, contre les mêmes saints Pères, en partant des citations patristiques que nous avions proposées pour ces choses-là, la « divinité supérieure et inférieure »; et comme il l'a divulguée de tous les côtés, il soulève (contre nous) ceux qui nous écoutent sans réfléchir, les persuade de fuir le soi-disant absurde, et de dire que cette lumière-là est créée de même que toute puissance de Dieu et toute énergie qui de quelque façon qu'il soit diffère de l'essence divine, pour ne pas tomber eux-mêmes dans ce genre de dithéïsme. « Car, dit-il, si la lumière increée, causée, participée et devenue visible sur la montagne, est appelée de quelque façon qu'il soit divinité, et si l'est aussi la nature de Dieu qui est au-dessus de toute cause et participation, de toute vision et compréhension, de toute dénomination

[1] Pour le paragraphe signalé ci-dessus entre crochets (⌈ ⌉) (*Œuvr. compl. de Palamas*, éd. CHRESTOU, vol. I, p. 300, lignes 9-14), nous proposons cette autre présentation du texte critique:

Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λεγόντων ἡμῶν πρὸς τὰ τοῦ Βαρλαὰμ δυσσεβῆ συγγράμματά τε καὶ κηρύγματα, δέον ἐντεῦθεν ἐκεῖνον τἀληθὲς καταμαθόντα τὴν δυσσεβῆ γνώμην ἀποθέσθαι — μεθ' ἱλαρότητος γὰρ πόσης, ἂν εἴποις, καὶ πρὸ τῶν ἐλέγχων πολὺν ὑπεμείναμεν εὖ ἴσθι χρόνον, τοῦτον ἐνάγοντες πρὸς τὴν εὐσέβειαν —, ὁ δὲ μηδὲ τοῖς ἐλέγχοις εἴξας . . .

[2] Les « accusations » dont parle ici Palamas sont très probablement celles qui se trouvent dans les *Triades en défense des Saints Hésychastes*, composées entre 1338-1341. Les « discours comminatoires et exhortatifs » sont les lettres envoyées à Barlaam entre 1337-1338.

et manifestation, comment seront une et non pas deux les divinités incréées, la supérieure et l'inférieure? » [1]. Il ne se rend pas compte, le misérable, que si la lumière divine et toute autre énergie qui diffère de l'essence divine, sont créatures, comme il l'affirme, il serait encore plus impossible que la divinité soit une seule. Car il n'y aura aucune divinité incréée puisque créée sera la nature dont l'énergie est créée.

7. Bien plus, il n'est pas possible de réunir en une seule divinité ce qui est incréé et ce qui est créé. D'où il conclut qu'il y a au sens propre deux divinités de Dieu: l'une absolument et éternellement supérieure en tant que divinité incréée et l'autre inférieure et totale et éternellement distincte en tant que divinité créée. Par contre, dans l'essence incréée, la puissance naturelle, la volonté, l'éclat et l'énergie une seule est la divinité, d'où les choses naturelles ont l'inséparable unité avec la nature qui leur est propre et sont sous l'aspect incréé une seule chose, égale et simple. Car ce qui n'a pas de puissance ni d'énergie naturelles, non seulement n'est pas simple, mais n'existe point; d'autre part, le fait d'être cause et causé, participé et imparticipé, spécifié et spécifiant, et pareillement supérieur et inférieur, n'empêche en rien que Dieu soit un et simple, ayant comme il a, une seule divinité, égale et simple.

8. Je dis cela parce que même le Père est plus grand que le Fils [2] en raison de la causalité [3] et de l'humanité du Fils, et d'après le grand Basile et le divin Cyrille l'Esprit est inférieur au Fils par le rang et par la dignité qui en dérive, en tant qu'il fait des dons à travers celui-là [4]; néanmoins, il ne se trouve pas au second rang quant à l'essence, comme Eunome le dit sottement le premier, mais en situation d'égalité; de la même façon donc que le Fils est Seigneur, l'Esprit est aussi Seigneur, mais malgré cela ils sont un seul Dieu en une seule divinité simple et égale. Par conséquent, lorsqu'il s'agit de l'essence, de la puissance, de l'énergie, de la volonté et d'autres choses semblables, toutes étant in-

(1) BARLAAM CALABER, *Contra Massalianos.*

(2) * *Io* 14,28.

(3) *GREGORIUS NAZIANZENUS, *Sermo 29*, 15, *PG* 36,93 B.

(4) **(Ps.) BASILIUS MAGNUS, *Contra Eunomium*, 3,1, *PG* 29,656 A, 657 C; CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Thesauri*, 33, *PG* 75,569 C (MEY: *Thesauri*, *PG* 75,571-572,576).

créées, le fait qu'une précède en rang, causalité et chose semblable, ne contredit pas l'affirmation que la divinité soit une seule. Car toutes ces entités-là, l'essence, la volonté, la puissance, l'énergie et choses pareilles sont une seule divinité des trois Personnes vénérées, non pas comme si elles étaient une seule chose ou absolument indifférenciées les unes des autres ou que toutes soient seulement l'essence — car ceci est l'aberration de Barlaam —, mais en tant que contemplées unitairement et de façon immuable dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

9. C'est pour cela que le grand Athanase, rassemblant et énumérant toutes les choses qui sont autour de l'essence, dit: « chacune de celles-ci, n'est pas appelée essence, mais choses qui sont autour de l'essence, lesquelles, d'après l'Ecriture, sont appelées ensemble et plénitude de la divinité, considérées et conçues théologiquement avec égalité dans chacune des saintes Hypostases » [1]. Ces choses-là sont la divinité unique, simple et seule increée qui est vénérée par les hommes pieux. Celui qui, par contre, dit que seule l'essence de Dieu est divinité increée, mutile la divinité ou, pour mieux dire, comme nous l'avons démontré auparavant, l'annihile totalement. Et celui qui persévère dans l'affirmation que l'essence, la puissance, la volonté et l'énergie increées ne diffèrent en rien, ne se distingue en rien de celui qui la mutile et l'annihile aboutissant au même résultat que celui-là à cause de sa confusion impie; car en changeant les unes dans les autres et prenant les unes pour les autres, il porte toutes ces choses-là vers le non-être. De son côté, celui qui affirme que seule l'essence est increée et que sont créées la puissance, la volonté et l'énergie tout à fait différentes de celle-là, tranche l'unique divinité en créée et increée, retranché lui-même et coupé de la grâce divine et totalement écarté des hommes pieux non moins que Arius, Eunome et Macédoine, ou peut-être plus encore. Il leur faut par conséquent à ceux qui ont été élus pour dispenser la parole de verité [2], admettre sagement d'un côté la supériorité de l'essence divine par rapport aux énergies divines, d'où se montre leur différence réciproque, et d'autre part que les énergies divines sont aussi increées même si

[1] Il s'agit d'un texte falsifié. Cfr. ce qu'on a dit à propos du Florilège Patristique employé par Palamas, dans la note 5, p. 264.

[2] *2 Tim.* 2,15.

elles diffèrent de l'essence, d'où se montre l'unité de la divinité. Car en dehors de l'unique Dieu, rien n'est incréé.

10. Il faut néanmoins rapporter maintenant parmi les multiples témoignages des saints quelques témoignages par lesquels apparaît de façon très pieuse la supériorité de l'essence incréée par rapport aux énergies incréées, et avant tout ceux du grand Denys, par lequel presque en premier lieu l'Eglise a été initiée dans ces particularités de la théologie. Le grand ⟨Denys⟩ s'étant proposé de rehausser la dénomination essentielle révélée de l'être-en-soi (1), « jusqu'à tel point, dit-il, nous nous rendons compte que le but de la parole n'est pas de révéler l'essence supersubstantielle en tant que supersubstantielle — car cela est ineffable et secret et absolument non révélé, transcendant même cette union —, mais d'exhausser l'extériorisation créatrice du principe causal tout-puissant vers tous les êtres » (2). Cette union que rappelle ici avec admiration le théologien, est la divinisation par laquelle, comme il le dit lui-même au commencement de son traité *Sur les Noms divins*, « nous nous unissons de façon ineffable et inconnue aux choses ineffables et inconnues par une union qui est plus puissante que celle de l'essence et de l'énergie qui nous sont propres » (3). Mais ceci apparaîtra plus clair au fur et à mesure que nous avancerons dans notre discours. Ce qui est ici tout à fait clair, c'est que non seulement l'essence de Dieu qui parmi toute autre chose est au-dessus même de la manifestation créatrice, mais que aussi la manifestation même de Dieu, par le fait d'être créatrice, est incréée. Car, ce qui est créateur et démiurge d'absolument toute chose, comment peut-il être fait ou créé et appartenir à ce genre de choses?

11. Peu après le même dit de nouveau: « La parole n'est pas annoncée pour dévoiler la bonté supersubstantielle, l'essence, la vie, la sagesse supersubstantielle de la divinité, qui est cachée au-dessus de toute bonté, divinité, essence, sagesse et vie, comme dit l'Ecriture, mais pour déclarer la providence bienfaisante révélée » (4); ensuite il chante des hymnes divinissimes en l'honneur de cette providence. Celle-ci, dans le chapitre onzième, il l'appelle divinité lorsqu'il écrit: « Nous appelons divinité de façon souve-

(1) * Cfr. *Exod.* 3,14.
(2) *De divinis nominibus*, 5,1, *PG* 3,816 B.
(3) *Ibid.*, 1,1, *PG* 3,585 B-588 A.
(4) *Ibid.*, 5,2, *PG* 3,816 C; * cfr. *Ps.* 17,11; 80,7.

raine, divine et causale, l'unique cause de toutes les choses et le principe qui est supersubstantiel et au-dessus de tout principe; et de façon participée, la puissance providentielle qui sort du Dieu imparticipable, c'est-à-dire, la divinisation en soi-même, à laquelle ceux qui y participent sont et sont appelés divins » (1). Est donc seule incréée cette ineffable et superprincipale essence de Dieu, laquelle en tant qu'ineffable, imparticipable, inexprimable et incausée, transcende ladite providence? Ou encore: la providence, qui est surpassée par cette essence-là en tant que cause, appelée elle-même divinité puisqu'elle ne se trouve pas en dehors de l'ensemble de l'unique divinité, est-elle aussi incréée? C'est une chose tout à fait évidente que celle-ci aussi est incréée, car elle fait divins ceux qui reçoivent la divinisation par le fait que, n'étant pas en dehors de l'unique Dieu, par sa participation elle fait devenir divines les autres choses, sans avoir elle-même par participation le fait de diviniser, car elle est divinisation en elle-même.

12. Et encore dans le douzième chapitre, il dit: « Divinité est la très divine providence » (2); et l'ayant pour cette raison élevée de façon divine, en continuant il dit: « Toute bonne providence qui surveille et conserve tout ce qui a été prévu, elle-même bénévolement accordée pour rediviniser ceux qui se tournent vers elle, provient de la supérieure, suréminente et simplicissime sainteté, domination, règne et divinité » (3). Celle donc qui provient de la supérieure, suréminente et simplicissime sainteté, domination, règne et divinité — c'est-à-dire de l'essence de Dieu, car seule celle-ci est simplicissime puisqu'absolument exempte de toute distinction, et par le fait d'être au-dessus de toute dénomination et anonyme par excellence on la dénomma à partir de toutes ses propres énergies —, celle donc qui provient de celle-ci, c.-à-d. la bonne providence, appelée elle-même divinité puisqu'elle surveille toutes les choses, quelle autre chose pourrait-elle être sinon une énergie de Dieu et non son essence, diversifiée de celle-ci par le fait qu'elle en provient, et surpassée par l'essence qui est sa cause et se trouve au delà de toute dénomination? Comment donc ne sera pas incréée cette providence qui procède de celle-là, étant comme elle l'est, celle qui surveille et contient tout ce qui a été prévu,

(1) *De divinis nominibus*, 11,6, *PG* 3,953 D-956 A.
(2) * *Ibid.*, 12,2, *PG* 3,969 C.
(3) *Ibid.*, 12,3, *PG* 3,972 A.

elle-même bénévolement accordée pour rediviniser ceux qui se tournent vers elle?

13. Après avoir montré qu'elle est participable, c'est-à-dire qu'elle est une participation, comme il le dit maintes fois dans ses traités, car « elle-même, dit-il, a été bénévolement accordée », il ajoute ensuite: « Puisque le principe causal de tout est absolument parfait, on l'exalte d'une façon hyperbolique qui surmonte toute chose, comme le saint des saints, en tant qu'il est la cause débordante et la sublime éminence, de façon qu'on pourrait dire que dans la même mesure que se lèvent les êtres saints, dominants, royaux, divins au-dessus du non-être, et les êtres en soi participables au-dessus de ceux qui les participent, d'autant est surélevé le principe causal imparticipable au-dessus de tous les autres, autant les participables que ceux qui participent » (1), c'est-à-dire, quant à son essence. Serait-ce donc que ces mêmes sublimes autoparticipations qui dérivent du principe causal imparticipable, parmi lesquelles il faut compter toute bonne providence, laquelle, par le fait qu'elle surveille et contient tout ce qui a été prévu et redivinise ceux qui retournent à elle, est appellée divinité, sont des créatures simplement parce qu'elles sont surpassées par l'imparticipable principe causal en tant que principe causal, comme nous l'a enseigné cet homme céleste lorsqu'il dit que le principe causal imparticipable est surélevé non seulement au-dessus de ceux qui participent, mais aussi de ceux qui sont participés, c'est-à-dire, même au-dessus de cette providence redivinisante et des choses semblables, puisqu'il est cause débordante et sublime éminence? Et comment vont être créées des choses qui ne possèdent pas l'être par participation et sont supérieures à toutes celles qui participent?

14. Qu'aucune de ces énergies divines et incréées soit l'essence, le même théologien, dans le chapitre qui précède celui-ci, l'a démontré en disant: « Nous ne disons pas que l'être-en-soi-même soit une essence divine ou angélique, mais nous appelons être-en-soi-même vie-en-soi-même et divinité-en-soi-même, ces mêmes puissances de Dieu, la substantialisation-en-soi-même, la vivification-en-soi-même, la divinisation-en-soi-même » (2). Au long de tout son traité *Sur les noms divins*, ce sage et éminent Denys non moins

(1) *Ibid.*, 12,4, *PG* 3,972 AB.
(2) *Ibid.* 11,6, *PG* 3,953 C-956 A.

précis qu'instruit dans les choses divines, qui écrivit ce traité pour soutenir la distinction en Dieu d'après les divines énergies, chose dont il fait l'argument de son œuvre, exhausse cette superéminente et hyperbolique sublimité de Dieu selon son essence, par rapport aux énergies incréées. Aussi, **écrivant au médecin Gaïo qui lui demandait comment celui qui est au-dessus de toute chose est aussi au-dessus du *principe du bien* et au-dessus du *principe de divinisation*, il dit: « Si par divinité et bien tu conçois la réalité du don déifiant et du don bonifiant, le principe qui est au-dessus de tout principe est aussi au-dessus de l'ainsi appelée divinité en tant que celle-ci est *principe de bien* et *principe de divinisation* »** [1]. **Et dans le chapitre sur la paix divine il continue à user de ce même argument, perfectionnant tous les divins maîtres de la piété** [2]. A, 5

15. Il existe donc une divinité inférieure, d'après les théologiens inspirés de Dieu, comme le dit ici le grand Denys, la divinisation, **qui est don de la supérieure** essence de Dieu. Et en vain Barlaam fait circuler maintenant l'accusation de soi-disant dithéïsme contre nous; il est pourtant clair qu'il le fait pour calomnier les théologiens irrépréhensibles puisqu'il soutient avec ténacité que ce don divin est créé et par conséquent qu'il n'y a qu'une seule divinité incréée, l'essence de Dieu. Divisant donc, pour cette raison, Dieu en créé et incréé, il insulte ensuite ceux qui de façon pieuse le considèrent incréé aussi quant à ses énergies. Car **le don déifiant de Dieu c'est son énergie** que le grand Denys et tous les autres théologiens à maintes reprises appellent divinité affirmant que le nom de divinité convient plutôt à l'énergie divine qu'à l'essence de Dieu; et même, d'après le théologien Grégoire, **« Isaïe aimait appeler 'Esprits' les énergies de l'Esprit »** [3]. De même donc que le prophète, lorsqu'il appelle *sept esprits* les énergies de l'Esprit, ne détruit pas l'unicité de l'Esprit, pareillement par le fait que les saints, comme on a dit auparavant, appellent divinité la providence, qui est une énergie de Dieu, et aussi la puissance contemplative et la grâce déi- A, 5 A, 5 A, 5

(1) *Epistola secunda ad Gaïum*, *PG* 3,1068A-1069 A.
(2) *De divinis nominibus*, 11,6, *PG* 3,956 AB.
(3) GREGORIUS NAZIANZENUS, *Sermo 41*, 3, *PG* 36,431 C; Cfr. *Is.* 11,2.

fiante de Dieu, c'est-à-dire la divinisation [1], on ne porte pas atteinte à l'unicité de la divinité. Car, comme on a déjà montré A, 5 auparavant, **les** puissances et **énergies de Dieu sont incréées; par conséquent la grâce déifiante de Dieu ne s'appelle pas seulement divinité, mais** elle est même **incréée, d'après les théologiens inspirés par Dieu.** Même si un peu plus loin le grand [Denys] la qualifie de relation [2], il s'agit d'une relation de Dieu avec ceux qui ont été divinisés; il en arrive de même avec la divine providence et la puissance contemplative; à celle-ci lorsqu'il la qualifia d'imitation, il ajouta la détermination *inimitable* [3] et dit qu'elle était principe des choses divinisées et principe de divinisation et principe du bien, choses exclusives de Dieu, et il l'a exhaussée comme divinisante et non comme divinisée, afin de montrer qu'elle restait incréée.

16. Que la grâce déifiante, la divinisation même, est incréée, le divin Maxime aussi le manifeste courageusement lorsqu'il écrit: « Ceci est l'évangile de Dieu: une légation de Dieu auprès des hommes par le Fils incarné et qui offre comme prix à ceux qui ont cru en lui la divinisation non créée» [4]. Et ailleurs: « La grâce divine reste incompréhensible même pour ceux qui l'obtiennent, parce que par nature, en tant qu'exempte de commencement, elle possède l'infinitude » [5]. Et encore: « Nous subissons la divinisation, nous ne la faisons pas, car elle est au-dessus de la nature et elle nous vient par grâce » [6]. Et dans un autre endroit: « Ceci est exclusivement naturel et le propre de la grâce divine qu'elle illumine d'une lumière surnaturelle la nature et la conduit au-dessus de ses propres frontières vers les hauteurs ineffables de la gloire: conformément à chaque être, elle lui accorde la divinisation » [7]. A, 6 **Pour cela le grand Basile dit: « Dieu a répandu abondamment sur nous l'Esprit Saint par Jésus-Christ; il l'a répandu, il ne l'a pas créé; il l'a donné, il ne l'a pas fabriqué; il l'a**

(1) Cfr. *De divinis nominibus*, 5,2, *PG* 3,816 C.

(2) *Epistola secunda ad Gaïum*, *PG* 3,1069 A.

(3) *Loc. cit.*

(4) *Ad Thalassium*, 61, *PG* 90,637 D.

(5) *Ibid.*, 644 D-645 A.

(6) *Ibid.*, 22, *PG* 90,324 A; *Capitum quinquies centenorum* (MEY: *Capita theologica*), Centuria 1,75, *PG* 90,1209 C.

(7) *Ad Thalassium*, 22, *PG* 90,321 A; *Capitum quinquies centenorum*, Centuria 1, 76, *PG* 90,1212 AB (MEY: *Ibid.*, 321 A; cfr. 644 D, 1212 AB).

élargi, il ne l'a pas fait» [1]. **Qu'est-ce donc que Dieu nous a répandu, donné, élargi** par Jesus-Christ? **Serait-ce l'essence ou la grâce du Saint-Esprit? Certainement la grâce déifiante, d'après ce que dit le théologien Jean Chrysostome que «ce n'est pas Dieu, mais c'est la grâce qui se répand»** [2]; car c'est au moyen de celle-ci qu'on connaît et qu'apparaît la nature de l'Esprit qui, par elle-même, n'a aucune extériorisation. Il est évident par conséquent que **cette grâce est increéée** et A, 7 il est **d'autant plus** évident que **son effet,** je veux dire chacun de ceux qui ont reçu la grâce d'en haut et ont été divinisés, peut en raison d'elle être appelé sans principe, éternel, sans fin, c'est-à-dire, **increé**. Parce que, encore d'après le divin Maxime, «le bonheur éternel survient par grâce à ceux qui en sont dignes, portant avec soi Dieu qui, par nature, est supérieur à tout commencement et fin, et qui transforme ceux qui par nature avaient commencement et fin, en ⟨êtres⟩ sans commencement ni fin, par grâce» [3]; **c'est** A, 7 **pourquoi le grand Paul, «lorsqu'il ne vivait plus la vie temporelle» mais «la divine et éternelle du Verbe qui habitait en lui** [4], **est devenu, par grâce, «sans commencement ni fin», et Melchisédech «n'a pas eu de commencement à ses jours ni de fin à sa vie»** [5], **«non pas à cause de sa nature créée par laquelle il a commencé et cessé d'être, mais à cause de la grâce divine, increéée, qui existe toujours au-dessus de toute nature et de tout temps, provenant de Dieu éternellement existant»** [6]. **Créé, par conséquent, était Paul** A, 8 **seulement pendant qu'il vécut la vie issue du non-être par décret de Dieu. Mais lorsqu'il ne vécut plus cette vie-là, mais celle qui était survenue par l'habitation de Dieu, il est devenu increé par grâce, de même que Melchisédech et tout autre qui possède le Verbe de Dieu seul vivant et agissant** [7] **en lui.**

[1] (Ps.) BASILIUS MAGNUS, *Contra Eunomium*, 5, *PG* 29,772 D; cfr. *Tit.* 3,6.

[2] ** (Ps.) IOANNES CHRYSOSTOMUS (= SEVERIANUS GABALENSIS), *De Spiritu Sancto*, 11, *PG* 52,826 (MEY: *Ad Titum, Homilia 6,5*, *PG* 62,696).

[3] Nous n'avons pas pu trouver ce texte dans Maxime (MEY: *Centuriae*, *PG* 90,1329 A; 1353 B; etc.).

[4] * MAXIMUS CONFESSOR, *Liber ambiguorum*, *PG* 91,1144 C; cfr. *Centuriae*, 5,85, *PG* 90,1384 D.

[5] *Hebr.* 7,3; * cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *loc. cit.*

[6] * *Liber ambiguorum*, *PG* 91,1141 A.

[7] * Cfr. *Hebr.* 4:12 et le *Liber ambiguorum*, *PG* 91,1144 C.

A, 8 17. **Et c'est précisément pour cela que le grand Basile dit que « Ce qui est mu par le Saint-Esprit, est devenu mouvement éternel, vivant, sanctifié; l'homme a acquis de la valeur dès qu'a habité en lui l'Esprit de prophète, d'apôtre, d'ange, de Dieu, tandis qu'auparavant il était terre et poussière** » (1). Et ailleurs: « Par l'Esprit Saint on devient participant de la grâce du Christ, on se transforme en fils de lumière, on participe à la gloire éternelle » (2). De son côté, le divin Grégoire de Nysse dit: « L'homme franchit les limites de sa propre nature, de mortel devenu immortel, de corruptible incorruptible, d'éphémère éternel et qui plus est, d'homme devenu Dieu; car le Fils de Dieu ayant daigné se faire homme, aura certes en soi-même la dignité
A, 9 du Père » (3). **Tels sont par conséquent, de même que des**
A, 11 **dieux, ceux qui par grâce ont été déifiés.** Par contre, **cette grâce est increéée non par grâce — ce serait grâce de grâce et celle-ci viendrait à son tour d'une autre et ainsi** on ne pourrait pas s'arrêter **jusqu'à l'infini —**, ⌈ (4) increéée donc, en
A, 9 verité, est la grâce — **permettre donc que le fat déraisonne disant que cette grâce est une imitation naturelle, produit ensuite, du fait même, beaucoup d'hérésies dangereuses** — et encore d'après le divin Maxime, « rien de ce qui est né selon la nature, est l'auteur de la divinisation, ni d'aucune manière la divinisation peut être le résultat des puissances naturelles » ⌉ (5).
A, 10 **Toi, de ton côté, garde-moi ce bon dépôt** (6) **des Pères, que**
A, 13 **la grâce est increéée** en tant qu'**elle est énergie de la nature de Dieu, et, selon saint Isaac, en tant que « manifestation**

(1) (Ps.) Basilius Magnus, *Contra Eunomium*, 5, *PG* 29,769 B.

(2) *De Spiritu Sancto*, 15, *PG* 32,132 B.

(3) *Sermo in 7 Beatitudinibus*, *PG* 44,1280 C.

(4) Pour le paragraphe signalé ci-dessus entre crochets (⌈ ⌉) (*Œuvr. compl. de Palamas*, ed. Chrestou, vol. I, p. 309, lignes 14-19), nous proposons cette autre présentation du texte critique:

ἄκτιστος οὖν ὡς ἀληθῶς ἡ χάρις — τὸν γὰρ κενόφρονα ληρεῖν ἐᾶν, μίμησιν φυσικὴν εἶναι λέγοντα τὴν χάριν ταύτην, ἐπεὶ πολλαί τε καὶ δειναὶ καὶ ἀπὸ τούτου τίκτονται αἱρέσεις —, καὶ κατὰ τὸν θεῖον πάλιν Μάξιμον « θεώσεως οὐδὲν γενητὸν κατὰ φύσιν ἐστὶ ποιητικόν », καὶ « τῆς κατὰ φύσιν δυνάμεως οὐδαμῶς » ἡ θέωσις « ὑπάρχει κατόρθωμα ».

(5) *Ad Thalassium*, 21, *PG* 91,321 A; * *Capitum quinquies centenorum*, Centuria 1, 76, *PG* 90,1212 A.

(6) * Cfr. *2 Tim.*, 1,14.

de sa nature » (1) **Celui donc qui dirait que seul Dieu est incréé, il y a même compris toutes ses énergies naturelles. A quoi bon alors chercher ou distinguer davantage?** A, 13

18. Ce fat, en conséquence, initié dans les profondeurs de Satan et croyant de façon impie que les divines énergies sont créées, prêche astutieusement qu'une seule est la divinité incréée, uniquement la nature divine, pour se faire bien accepter de ceux qui ne connaissent pas bien les Ecritures, déclarant que les divines énergies sont créées, pis encore, séparant de cette supersubstantielle nature-là la grâce déifiante du très Saint-Esprit. N'ignorant donc pas cette manière astutieuse de faire, non seulement nous ne nous sommes jamais plié à ce qu'il proposait, bien plus nous n'avons pas cru convenable d'affirmer quoi que ce soit avant de l'avoir vérifié exactement; d'autre part nous avons engagé avec lui des pourparlers afin de tirer au clair quelle est la pieuse façon de penser. Lui se blottissait de peur et n'a pas osé, croismoi, pas même chuchoter et cela devant beaucoup de monde. Si donc par cela il prêche ici même des choses perverses contre nous, il devient pour nous porteur de joie et d'une grande récompense dans les cieux. C'est pourquoi, selon le commandement, nous disons; « Seigneur ne lui compte pas ce péché » (2), même si nous nous affligeons pour ceux qui ont été trompés. Que tout cela se soit passé ainsi, presque tous ceux qui sont ici en témoignent. A, 13

19. Après mon retour à la Sainte Montagne, où j'ai composé le *Tomos* (3) en sept chapitres pour m'opposer à ce qu'il avait écrit contre les orthodoxes, signé par le très Saint *Protos*, par les higoumènes, par les vieillards spécialement experimentés et par le très Saint Evêque de Hiérissos lesquels étaient tous d'accord avec nous ⌜ (4) et décidés à ne pas recevoir dans leur communion celui

(1) *Sermo* 72. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Τα Εὑρεθέντα Ἀσκητικά*, ἀνατυπούμενα ἐπιμελείᾳ Ἰωακεὶμ Σπετσιέρη, Athènes 1895, p. 281.

(2) * *Act.* 7,60.

(3) Il s'agit du *Tome Hagiorétique*, *PG* 150,1225-1236; *Œuvres complètes de Palamas*, éd. CHRESTOU, vol. II, pp. 567-578.

(4) Pour le paragraphe signalé ci-dessus entre crochet (⌜ ⌝) (*Œuvres complètes de Palamas*, éd. CHRESTOU, vol. I, p. 310, ligne 18-27), nous proposons cette autre présentation du texte critique:

καὶ ἀποφηναμένων μὴ παραδέξασθαι εἰς κοινωνίαν τὸν μὴ συμφωνοῦντα, ὅστις ἂν ᾖ· μετὰ τοῦτο τοίνυν, ἐνῆν ἡμῖν εὐθὺ τῆς Κωνσταντίνου χωρεῖν. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν ἐπὶ νοῦν ἐβαλόμην ὡς ὁ τῶν πατέρων Θεὸς ἐγερεῖ κἀκεῖ τοὺς ὑπὲρ αὐτῶν λαλήσοντας· ἔπειτα καὶ τοῦτ' ἔλεγον ἐπ' ἐμαυτοῦ· « Δῶμεν ἐκείνῳ τῷ ταλαιπώρῳ

qui n'accepterait pas cette doctrine, qui que ce fut, après celà donc je voulais partir directement pour Constantinople. Mais d'abord m'est venu à l'esprit que là aussi le Dieu des Pères aurait suscité quelques-uns pour les défendre, et ensuite je me disais: « Donnons à ce misérable le vain espoir de respirer un peu afin qu'il n'arrive pas jusqu'au suicide » — car j'avais entendu de sa bouche, étant moi-même présent, que plusieurs fois il avait été sur le point d'éclater d'impuissance, je crois, et de rage — finalement pris de pitié pour lui, je lui avais dit ⌉ que ce qui m'obligeait à le contredire, n'était rien d'autre que le fait qu'il accusait les moines d'hérétiques, et que si d'une part il cessait de les accuser et d'écrire à ce sujet, et d'autre part il disait qu'il n'avait pas été bien informé à leur propos, on mettrait fin aux contestations, car sa parole n'était pas suffisante pour nous. Voilà ce que je lui dis. Il me loua et promit de faire ainsi. Et en présence du Grand Juge qui non par hasard était avec nous, il a même assuré qu'il allait refaire les traités contre les moines et me montrer à moi avant tout les corrections en brouillon; que, s'il me semble à moi qu'elles ont encore besoin d'autres corrections, pour n'offenser personne, il obéirait et les corrigerait. N'étant pas encore ouvertement enragé contre moi, il a promis ces choses-là, mais il a écrit ce que tu vois (1). Finalement il s'est tout à fait déchaîné spécialement contre moi; de notre côté, nous avons ses [écrits] chez nous, nous les soumettons à examen comme celui qui a capturé des étrangers. Le temps me manque pour raconter ce qui est arrivé entretemps et comment il n'a pas réussi à m'échapper. Il est maintenant devenu évident qu'en pratique celui qui en manifestant une plus grande sévérité anéantira tout à fait ses perfides traités, c'est celui-là qui lui fera une grande œuvre de miséricorde, car, si on le pique seulement, il ne va pas se calmer et attendra l'occasion de les injurier.

20. Retiens-moi donc ici l'écrit pervers et son auteur, car il va se dérober en sachant que je viendrai; et certes je viendrai, si Dieu veut, avec notre très bon et saint Empereur, pour fustiger l'homme avec la parole et le guérir. Ce qui surtout me remplit

---

ταῖς γοῦν κεναῖς ἐλπίσιν ἀναπνεῦσαι μικρόν, μὴ καὶ αὐτόχειρ γένηται » (καὶ γὰρ λέγοντος ἤκουσα παρόντος ἐνταυθοῖ διὰ στόματος, ὡς πολλάκις ἐκινδύνευσε διαρραγῆναι τῇ ἀμηχανίᾳ δήπου καὶ τῷ θυμῷ)· ἡνίκα καὶ πρὸς αὐτόν, αὐτὸν ἐλεήσας εἶπον ...

(1) Barlaam venait de terminer alors son œuvre *Contre les Massaliens*.

d'étonnement c'est la façon dont il nous a trompé, car s'emparant de quelques nouvelles choses que nous avons écrites ou dites maintenant, il a lancé l'accusation de dithéïsme. Ceci est la même chose, sache-le, qu'il répète depuis le début jusqu'à la fin, même avant de se rencontrer avec nous, que « parce que quelques-uns [d'entre vous], des actuels ou de ceux d'autrefois, dites que vous voyez Dieu dans une lumière, Dieu étant invisible, pour cela [vous dites] qu'il y a deux dieux et divinités, une visible et une invisible, une inférieure et une supérieure ». Il pense que alors nous serions dans le vrai si nous disions que la lumière qui a entouré les apôtres sur le Thabor et que cet éclat et cette grâce sont ou bien une apparence créée vue dans l'air ou bien une créature figurée par la fantaisie, inférieure à un concept et sans profit pour une âme rationelle, parce que appartenant aux sens et à la fantaisie; un symbole, certes, mais non tel que quelqu'un puisse l'appeler accident ou chose accidentelle; elle est ce qu'elle semble représenter, mais elle n'est absolument rien puisqu'elle est totalement inexistante.

21. A nous, par contre, on ne nous a pas enseigné cela. Malgré tout, nous disons ceci: si quelqu'un démontre que nous introduisons dans nos écrits des innovations et que nous croyons ou écrivons quoi que ce soit en dehors de ce qui a été dit ou connu par les Pères, celui-là nous le recevrons comme correcteur en ce en quoi involontairement nous avons été égarés, et joyeux nous céderons à tout ce qu'il nous dira; au contraire, si quelqu'un veut parler mal ou injurier ceux qui sont d'accord avec les saints, même cela nous le supporterons volontiers afin de participer avec les saints à la bénédiction et à la félicité en Dieu, mais nous ne nous résignerons pas à cesser de contredire leur accusateur. Car il faut que tu saches que c'est contre les saints qu'on a declaré la guerre et qu'on dirige l'accusation de dithéïsme. En fait, c'est de ce qu'ils ont dit que ce fat la (l'accusation) fait dériver, mais voulant se dérober devant ceux qui l'écoutent, parfois il parle sans citer des noms, parfois il prétexte que c'est un de nous, parfois quelqu'un des anciens hérétiques. Que personne, par conséquent, s'étant laissé prendre par la peur, veuille l'absoudre de ce crime, car il se fera du tort à soi-même se coupant de l'accord et de la communion divine des saints, et portera du tort même à celui qui s'est décidé contre toute raison à rompre cette communion et à noircir cet accord admirable en lui donnant pas mal d'hardiesse.

Commentaire théologico-littéraire

En face des textes des deux rédactions de la lettre et des résumés que nous en avons fait, s'imposent quelques considérations générales qui confirmeront l'authenticité du *texte A*.

En premier lieu, le développement de la pensée de l'auteur est beaucoup plus logique et concis dans la première rédaction dont la thèse a clairement pour sujet l'existence de plusieurs divinités incréées par nature, l'une supérieure et les autres inférieures. Dans le *texte B*, la succession logique de la pensée est coupée souvent par des remplissages qui interrompent le thème. On voit dans l'ensemble et dans les paragraphes qui sont communs aux deux rédactions que l'auteur a ajouté des précisions, des preuves, des phrases complétives. La constatation de ce rembourrage, comme on sait, est un critère herméneutique pour établir qu'un texte a été postérieurement remanié. D'ailleurs, on remarque que l'auteur, dans le *texte B*, a changé l'accent thématique de son écrit. Il ne s'agit plus en premier lieu de défendre l'existence d'une pluralité de divinités increées, l'une supérieure et les autres inférieures, affirmation qu'il voulait désormais escamoter, mais plutôt de montrer que la pluralité en Dieu ne s'oppose pas à sa simplicité, notion que, comme on sait, Palamas a toujours confondue avec celle d'unité [1]. En outre, il a ajouté dans le texte remanié une partie finale historique qui n'était pas nécessaire vu la personne à qui s'adressait la lettre. En effet, Akindynos, qui avait joué un rôle ininterrompu de médiateur entre les deux adversaires, était tout à fait au courant de ce qui s'était passé; ce n'était donc pas lui que Palamas visait lorsqu'il remaniait son écrit, mais l'évêque de Cyzique à qui en réalité était adressée la deuxième rédaction pour le décider à signer le *Tomos* synodal en lui enlevant les préjugés sous prétexte qu'on le calomniait. En outre, dans le *texte B*, Palamas dit clairement qu'il va monter à Constantinople pour fustiger Barlaam. Or, cette prévision paraît confirmer le fait que la deuxième rédaction de la lettre a été rédigée après le concile de 1341; avant cette date nous n'avons aucun indice qui montre

[1] Cette confusion de Palamas est évidente partout dans ses œuvres et même dans le *texte B* dont nous avons donné la traduction. Pour plus de détails, cfr. S. GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles*, Lyon 1933, p. 109-113.

que Palamas ait eu l'intention de se transférer à la capitale, et nous savons par contre, qu'il a été contraint de s'y rendre par une convocation très sévère du tribunal patriarcal qu'Akindynos ensuite avait réussi à adoucir. Même lorsqu'il arriva à Constantinople, il n'était pas si sûr de prendre le dessus. Ses exhortations et promesses faites à Akindynos et à ses amis, chez Akindynos même à la veille du synode, nous le confirment (1). Cette attitude ne s'accorde point avec la crainte que Palamas veut supposer chez Barlaam dans le *texte B*, lequel, d'après Palamas, tâcherait de s'échapper à la seule nouvelle de son arrivée. Par contre, les autres sources nous présentent Barlaam très fier et sûr de soi-même et même persuadé de sa victoire. Seulement après la défaite inattendue de son ennemi au synode de 1341, Palamas aurait pu manifester les sentiments de supériorité exprimés dans la deuxième rédaction de la lettre où ils sont placés dans le passé par moyen d'une rhétorique intéressée.

Si nous venons maintenant à quelques points concrets de la *rédaction A*, nous constatons avant tout que dans notre texte il existe un en-tête (nº 1) qui manque dans l'édition remaniée. Cette adresse épistolaire constitue un éloge d'Akindynos et il est évident qu'elle devait être supprimée lorsque les rapports Palamas-Akindynos avaient radicalement changé après le concile de 1341. Nous avons déjà signalé auparavant l'anormalité de l'« ex abrupto » avec lequel commence le *texte B*.

La comparaison que Palamas fait ensuite entre lui-même et saint Basile à propos de l'accusation de dithéïsme, est beaucoup plus developpée dans la deuxième rédaction où il ajoute les exemples de Grégoire de Nazianze et de Maxime le Confesseur. On le voit dans le *texte B* reprendre le thème avec lequel finit le paragraphe commun aux deux rédactions, seulement après le premier paragraphe. Il le reprend en faisant une récapitulation (nº 2), après l'accumulation d'exemples qui ont coupé le développement linéaire de la pensée, ce qui semble nous confirmer que les dits exemples ont été ajoutés postérieurement.

Suit dans le *texte A* (nº 3-4) la position du problème, exprimée de façon claire et nette: Barlaam ne croit pas réellement en Dieu car il nie en lui la pluralité. Dans l'autre rédaction, le *texte B* (nº 2-4), le problème est dilué dans une accumulation d'accusations soulevées contre la conception barlaamite, ce qui fait perdre de vue le point

(1) Voir le texte du *Rapport à Calecas*, cité *supra*, p. 239.

principal: Barlaam en niant la pluralité en Dieu quant à ses énergies, nous présente un Dieu inopérant, inconnaissable, inexistant, créé. Dans ce texte, seulement à la fin du nº 4 ressort timidement le thème principal du *texte A*: pour Barlaam il y aurait UNE SEULE divinité incréée, l'essence divine.

L'exposé du *status quaestionis* est suivi dans le *texte A*, par le syllogisme. Le nº 5 est le paragraphe le plus important de la lettre et il vaut la peine de l'analyser en détail.

Nous avons présenté les lignes de pensée de ce paragraphe dans le résumé de la lettre. Si nous examinons maintenant le paragraphe du point de vue littéraire, nous remarquons que l'auteur l'a conçu sous forme d'*inclusion*. L'*inclusion* est un schéma littéraire tripartite dans lequel après l'énoncé d'un thème où se trouve un mot-clé, on développe le sujet ou on donne la preuve de l'affirmation initiale, et finalement on termine le raisonnement par une conclusion où se répète le mot-clé de l'énoncé. Voyons donc comment Palamas applique dans notre cas cette forme littéraire:

Proposition du thème: Le don déifiant de l'Esprit est appelé DIVINITÉ et Dieu est au-dessus de cette divinité.

Développement du thème: Le texte dionysien de la deuxième lettre à Gaïus.

Conclusion du thème: Il existe donc une DIVINITÉ inférieure qui est don de la supérieure.

En face de ce schéma littéraire il est bien difficile de maintenir qu'Akindynos et les antipalamites auraient simplement supprimé les mots « essence de Dieu » qui dans le *texte B* suivent le mot « supérieure », pour pouvoir accuser Palamas de dithéïsme. La structure littéraire de tout le paragraphe exige le sens qu'Akindynos et ceux qui ne le pensaient pas comme Palamas ont saisi très correctement. Palamas même nous en donne la preuve dans la rédaction remaniée, où pour pouvoir changer le sens de la phrase il a supprimé prudemment la proposition initiale et changé par ce fait même toute la structure littéraire du fragment.

Il est néanmoins très probable que Palamas lors de la rédaction du *texte A* ait eu l'intention d'exprimer le même sens qu'il explicita après dans la deuxième rédaction en ajoutant les mots « essence de Dieu », car en examinant les deux phrases en elles-mêmes, on voit qu'elles ont exactement le même sens (1). En effet,

(1) Déjà CANDAL, l'avait noté dans son article *Escrito de Pálamas desconocido*, *Or. Chr. Per.* 29 (1963) 433, note 3.

si on parcourt ce deuxième *texte B*, on arrive à la même conclusion: Palamas pense à deux divinités, l'une supérieure (l'essence) et l'autre inférieure (les énergies). Ceci on peut le constater facilement par la pensée générale developpée dans la lettre où les énergies sont considérées comme increées mais en même temps comme différentes de l'essence; cela ressort aussi du texte même de la lettre par quelques phrases qui échappent ici et là à l'auteur. Par exemple lorsqu'il dit: « *De cette façon* (la façon de penser de Barlaam) *il y aura* UNE SEULE *divinité increée, étant donné que seule l'essence divine est increée* » (1). Pourquoi Palamas a-t-il cru devoir prendre soin de changer le texte de sa lettre? Non pas pour altérer sa pensée, mais seulement la forme, comme nous l'avons entendu dire à Akindynos. La phrase incriminée du *texte A* était vraiment trop osée et trop claire, et il fallait la nuancer et la remettre dans son contexte. Car, si Palamas d'un côté croyait qu'en Dieu existaient deux choses tout à fait distinctes et qui pouvaient être appelées divinité, d'un autre côté il était persuadé que cela ne s'opposait pas à la simplicité divine. Pour lui la définition de simple était, l'*ensemble de parties inséparables*, notion que réellement on peut appliquer seulement au concept de *un* (*unum per se*). Ses ennemis avaient donc bien raison de l'attaquer, car il parlait réellement de deux choses différentes, l'une inférieure et l'autre supérieure, qui étaient en même temps divinité, et l'explication qu'il fournissait pour justifier sa nouvelle conception théologique n'avait aucune valeur. Par contre, il avait bien tort d'accuser Barlaam et Akindynos de faussaires ou de calomniateurs lorsqu'ils reproduisaient à la lettre sa phrase. Contrairement au P. Meyendorff, qui, en publiant la rédaction du *texte B,* ne songeait même pas à un remaniement du texte, Palamas connaissait trop bien l'existence de l'original primitif écrit de sa propre main. Ces méthodes palamites pour faire avancer coûte que coûte ses idées jettent une ombre très lourde sur sa personnalité dont on peut très difficilement ne pas tenir compte (2).

A la suite du syllogisme central du *texte A* viennent les preuves d'autorité pour démontrer que la grâce est increée. Ceci veut renforcer l'opinion qui soutient qu'il existe d'autres divinités

(1) *Texte B*, nº 4.

(2) Dans notre article paru dans *Istina* 19 (1974) 297-328, on pourra constater de pareilles méthodes dans l'emploi des textes patristiques sur lesquels Palamas veut appuyer ses théories.

incréées en dehors de l'essence divine, affirmation par laquelle s'achève le paragraphe précédent. Dans le *texte A* ces preuves sont deux: *a*) un texte de saint Basile dont Palamas déforme le sens l'interprétant par un texte de Chrysostome, lui aussi mal compris[1]; *b*) le texte de S. Maxime sur Melchisédech, à propos duquel le P. Candal a bien démontré son usage abusif par Palamas [2]. Dans le *texte B* (nº 5), ces preuves sont différentes: par des déductions et des raisonnements à partir de citations patristiques, il tâche de démontrer « *ab absurdo* » que les énergies divines sont incréées. Toujours dans le *texte B*, suit une apologie de lui-même et une invective contre Barlaam (nº 6) qui nous montre encore une fois le but dans lequel a été refaite la lettre: se défendre, aux yeux d'Athanase de Cyzique et des autres évêques récalcitrants, de l'accusation de dithéïsme.

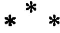
Deux corollaires pour affirmer la multiplicité d'entités incréées, entre lesquels il y a une exhortation à Akindynos, terminent la première rédaction de la lettre. Le premier corollaire (nº 9) déduit de l'exemple de Melchisédech que, puisque tout homme peut devenir dieu et incréé, il y a une infinitude d'incréés. Il suffit de leur appliquer le qualificatif de « par grâce ». Ensuite, dans le deuxième (nº 11-14), il affirme que la grâce, c'est-à-dire, l'énergie divine, et non seulement l'essence divine, est incréée « par nature ». D'où il déduit qu'existent deux incréés par nature: l'essence divine et les énergies divines. Il reproche donc à Barlaam qu'avec sa façon de s'exprimer il tâche de faire accepter qu'il n'y a qu'UNE SEULE divinité incréée, l'essence divine.

Ici finit le *texte A*. Le *texte B* continue encore longtemps. C'est précisément maintenant qu'on trouve le point central de la rédaction remaniée: l'affirmation que la diversité qui existe au sein de Dieu entre cause et causé, entre participé et imparticipable, entre spécifié et spécifiant, entre supérieur et inférieur, n'empêche en rien que Dieu soit simple (nº 7). Suivent des témoignages patristiques (nº 8) qui évidemment sont rapportés à la façon palamite. Ensuite il continue sur le même thème: que l'essence et les

(1) Pour l'interprétation de ce texte de Chrysostome, cfr. notre article de *Istina* 19 (1974) 322-327 sous le tître *La critique par Akindynos à l'herméneutique patristique de Palamas*.

(2) M. CANDAL, *La gracia increada en el « Liber ambiguorum » de san Máximo*, dans *Or. Chr. Per.* 27 (1961) 131-149.

énergies constituent une seule divinité (nº 9) ; il le renforce par de nouveaux témoignages d'autorités (nº 10-13) et le termine avec l'affirmation de la distinction entre l'essence et les énergies (nº 14). Cette finale introduit la phrase fameuse qui d'après Palamas aurait été mutilée par Akindynos pour pouvoir l'accuser de dithéïsme (nº 15). Sans doute pour ne pas laisser se glisser dans l'esprit du lecteur une ombre de doute, il reprend tout de suit que cette distinction ne fait pas de difficulté pour la simplicité divine, car, dit-il, les énergies sont increées. Cette dernières affirmation est prouvée par des textes de Maxime et par les effets divinisants de la grâce qui, comme dans le cas de Paul et de Melchisédech, rend increés ceux qui y participent (nº 16). Il précise ensuite que cette grâce est increée « par nature » (nº 17) et exhorte Akindynos à se maintenir fidèle à cette doctrine. La lettre se termine par la partie historique (nº 18-21), à laquelle nous avons fait allusion auparavant.



Avec ce que nous venons de dire, nous croyons avoir présenté les résultats de notre étude sur l'authenticité du texte que nous avons appelé *Texte A* de la *Troisième lettre de Palamas à Akindynos*. Il n'était pas dans notre intention de commenter point par point la ligne de pensée strictement théologique de Grégoire Palamas telle qu'elle ressort des deux rédactions de son écrit. C'est au lecteur de juger s'il semble vrai que la lettre en question a été l'objet d'un remaniement de la part de son auteur. Nous en sommes convaincus, et par conséquent il nous a semblé juste tirer les conséquences immédiates qui dérivent de cette altération intentionnelle du texte. Ceci était d'autant plus nécessaire qu'il fallait rendre justice à Akindynos, l'unique vraie victime dans toute l'affaire hésychaste, accusé bien à tort de faussaire. Si ce que nous avons exposé a de la valeur, Grégoire Akindynos reste entièrement absous. On ne peut néanmoins qu'exprimer le regret qu'ainsi l'accusation retombe sur Palamas, aggravée par sa manière d'agir, à notre avis injustifiable. L'histoire est parfois sévère et toujours impitoyable, mais il faut l'accepter telle qu'elle est.

Juan Sergio NADAL, S.J.

Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus

Der Gegensatz zwischen der einzigartigen Stellung des Apostels Petrus, der nach Matth. 16,16 Christus als den Sohn des lebendigen Gottes bekannte, und der Tatsache, daß er sich gleich nachher der Leidensbotschaft widersetzte und in der Leidensnacht seinen Herrn verleugnete, hat schon frühzeitig in der Patristik die Aufmerksamkeit erregt.

Dies Motiv begegnet uns schon im Diatessaron Tatians, soweit wir es aus dem Kommentar Ephräms des Syrers kennen [1]. Man steht vor der doppelten Frage, wie es von Seiten Petri zum Fall kam und warum Gott in seiner Vorsehung diesen Fall zugelassen hat. Früh bahnt sich ein geschichtstheologisches Verständnis der Zusammenhänge an, und es bildet sich die Auffassung, daß Petri Fall von der höheren Warte der göttlichen Vorsehung aus betrachtet werden müsse: Die göttliche Erziehungskunst bereitete den Erstapostel vor zur Ausübung des universalen Hirtenamtes; er sollte Milde und Nachsicht mit den Sündern, mit den schwachen Menschen lernen.

Wie sehr dies Thema dem Origenes vertraut war, zeigt R. Girod dadurch, daß er der Neuausgabe des Matthäuskommentars eine längere Abhandlung vorausschickt über die göttliche Erziehungskunst nach Origenes [2].

[1] Dom Louis Leloir, O.S.B., *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile Concordant, Texte syriaque,* Édité et traduit [en latin], Dublin 1963, S. 112-117.

Derselbe: *Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron, Traduit du syriaque et de l'arménien* [en français], *Introduction, traduction et notes,* Paris 1966 (= *Sources chrétiennes* N° 121), S. 241-243; 353; 172-173.

[2] *La pédagogie divine selon Origène*: *Origène, Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu,* Tome I (Livres X et XI), Introduction, traduc-

In der Exegese des großen Alexandriners (1) soll im Zusammenhang mit unserm Thema dreierlei geklärt werden: 1) Wie stellt Origenes das Bekenntnis Petri dar und die Primatsverheißung? 2) Wie wertet er den Widerstand des Petrus gegen die Leidensvoraussage Jesu? 3) Wie urteilt er über die Verleugnung des Meisters durch den bevorzugten Apostel?

Was Origenes zu diesen drei Fragen vorbringt, ist vor allem im Kommentar zu Johannes (2) und zu Matthäus enthalten (3).

Johanneskommentar

Anläßlich der Fußwaschung (Joh. 13,1ff.) (4) meint Origenes, der Herr habe als Arzt seinen Dienst an den Jüngern derart ausgeübt, daß er bei den Schwächeren anfing, bei den Bedürftigeren (5).

---

tion et notes par Robert Girod, Paris 1970 (= *Sources chrétiennes* N° 162), S. 28-93.

(1) Über ihn Bertold Altaner, *Patrologie*, 1960[6], S. 175-185; Henri Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrvgis, in Abbatia Sancti Petri 1971 (= *Instrumenta Patristica* VIII).

(2) *Origenes Werke*, Vierter Band, *Der Johanneskommentar*, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Lic. Dr. Erwin Preuschen in Darmstadt, Leipzig 1903. Dieser Kommentar ist nach Preuschen in den Jahren von 218/9 an entstanden (S. lxxvi ff.). Er ist sehr unvollständig auf uns gekommen. (Wir zitieren: Origenes 4).

(3) *Origenes Werke*, Zehnter, Elfter und Zwölfter Band, *Origenes Matthäuserklärung*, I. *Die griechisch erhaltenen Tomoi*, Herausgegeben, unter Mitwirkung von Lic. Dr. Ernst Benz von D. Dr. Erich Klostermann, Leipzig 1935; II. *Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series*, Herausgegeben, unter Mitwirkung von Ernst Benz, von Erich Klostermann, Leipzig 1933; III. *Fragmente und Indices*, Erste Hälfte, Herausgegeben, unter Mitwirkung von Ernst Benz, von Erich Klostermann, Leipzig 1941. (Wir zitieren: Origenes 10., 11., 12.).

Außerdem: Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, (Livres X et XI), par Robert Girod, Paris 1970 (siehe oben S. 286, Anm. 2). Über die Zeit der Abfassung des Matthäuskommentars (zwischen 244 und 249) siehe S. 7ff.

Auch der Matthäuskommentar ist sehr unvollständig erhalten, teils griechisch, teils nur in lateinischer Übersetzung.

(4) Origenes 4, S. 433 ff.

(5) Ebenda, S. 435,23 ff. Zum Motiv, daß Christus als Arzt gewirkt habe, weisen wir hin auf die Ausführungen von R. Girod, a.a.O., S. 28-93.

So habe er nicht mit Petrus begonnen, "den an erster Stelle/([1]) als ersten in die Zahl der Zwölf Erwählten ("πρώτου κατειλεγμένου τοῦ Πέτρου εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν δώδεκα"), wohl als den mehr Geehrten denn die übrigen", sondern bei Judas ([2]). "Vielleicht kam er zuletzt zu Petrus, da dieser weniger als alle der Fußwaschung bedurfte"([3]).

Zu Joh. 13,21ff., wo Jesus den Verrat voraussagt, bemerkt Origenes, daß der gute Vorsatz jener, die im geistlichen Leben noch voranschreiten, wandelbar ist. Petrus, den die Schrift oft als einen Mann gezeichnet hat, der voll Eifer verkündete, was ihm das Bessere zu sein schien ([4]), hatte den guten Willen, den Herrn nicht zu verleugnen, als er beteuerte, daß er am Meister nicht irre werden würde (Mt. 26,33; Mk. 14,29). Trotzdem "wurde er vom Geist der Feigheit vollständig besiegt ("ἐκνικηθείς") und verleugnete ihn ([5]) vor dem Hahnenschrei dreimal" ([6]). Hieraus zieht Origenes sofort den Schluß: "Wir lernen daraus: 'Wer fest zu stehen glaubt, der sehe zu, daß er nicht falle' (1 Kor. 10,12) und: 'Rühme dich nicht des morgigen Tages, denn du weißt nicht, was der folgende Tag bringen wird!' (Sprüche 27,1)" ([7]).

Weiter unten erläutert Origenes die Worte Jesu beim Fortgang des Judas: "Es war Nacht" (Joh. 13,30) und urteilt: Für jene, denen Jesus die Füße gewaschen hatte, war keine Nacht; insbesondere war keine Nacht für den, "der an Jesu Brust ruhte" (Joh. 13,23), Johannes ([8]). "Doch auch für Petrus, der bekennt, wie ihm der himmlische Vater offenbart hatte: 'Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes' (Mt. 16,16), war keine Nacht.

([1]) Mit diesem Querstrich deuten wir hier (und gelegentlich in der Folge) an, daß der Urtext mit zwei (oder mehr) Wendungen wiedergegeben werden soll, wo keine genau den Sinn trifft oder wo der Urtext verschieden aufgefaßt werden kann.

Man beachte, daß Origenes den Petrus nicht "πρωτόκλητος" nennt, den "Erstberufenen". Zur Idee des Apostels Andreas als des Erstberufenen siehe das Werk von Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass. 1958. Über die Wirksamkeit des Andreas nach dem Zeugnis des Origenes, S. 197-199; 211; 212; 214.

([2]) Origenes 4, S. 435,17 ff.; 20.

([3]) Ebenda, S. 435,28-29.

([4]) Ebenda, S. 434,3-5.

([5]) Den Herrn.

([6]) Ebenda, S. 459,33-460,2.

([7]) Ebenda, S. 560,2-4.

([8]) S. 469,1 ff.; 4-5.

Aber zugleich war Nacht für ihn die Verleugnung" (1). Nacht herrschte also in Petrus nicht, als er die Gottessohnschaft Christi bekannte, wohl aber im Augenblick der Verleugnung. "Nicht-Nacht" und "Nacht" sind zusammen ("ἅμα") in Petrus. Hienieden kann dies sein, gewöhnlich nacheinander, solange noch ein Fortschritt möglich ist.

Joh. 13,33 ("Kindlein, nur noch kurze Zeit bin ich bei euch. Ihr werdet mich suchen; aber ... ich sage jetzt auch euch: 'Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen' ") erläutert Origenes wie folgt:

> "Wenn mit den Kindlein ihr Vater Jesus (2) nur noch kurze Zeit bleiben wollte, so muß man wissen, was nach dieser 'kurzen Zeit' kommt. Auch wenn er nicht bei ihnen wäre, würden sie nichtsdestoweniger Jesus suchen wollen. So glaube ich, daß Petrus nach der Verleugnung bitter weinte, da er Jesus suchte" (3).

Matthäuskommentar

Matth. 16,13 ff.

Über das feierliche Bekenntnis des Petrus und die anschließende Szene, wo dieser sich gegen ein Leiden und Sterben des Messias stemmt, handelt Origenes am ausführlichsten im Matthäuskommentar (4). Ganz der Eigenart seiner Exegese entsprechend erklärt Origenes dort nicht zuerst — wie man das erwarten könnte —, welchen Sinn die Fels-Verheißung für Petrus selber

(1) S. 469,6-8.

(2) S. 476ff.; 478,10. Wenn Jesus zärtlich seine Jünger "Kindlein" nennt, bezeichnet er sich einschlußweise als deren Vater, was dann Origenes ausdrücklich sagt.

(3) S. 478,9-13.

(4) Origenes 10, S. 80 ff. Wo griechischer Urtext und die alte lateinische Übersetzung übereinstimmen, bringen wir die lateinische Fassung, wo der griechische Text ausführlicher ist, bringen wir diesen. Unterschiede werden von uns jeweils angemerkt.

Über das Bekenntnis Petri siehe Joseph Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952 (= *Neutestamentliche Abhandlungen*, XIX. Band, 4. Heft). Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, S. 440 urteilt: "L'auteur cherche trop un jugement sur la hiérarchie visible là où il ne s'agit que de la hiérarchie de la perfection". Dies stimmt unseres Erachtens nicht.

hat, sondern geht gleich über zu seiner eigenen Deutung, die er aber vorsichtig mit "vielleicht" ("τάχα", "forsitan") (1) einführt: "Fels", "Grundstein" ("πέτρα") ist zuerst, zuunterst der Heilige, der Vollkommene ("ὁ τέλειος"), der Nachahmer Christi ("ὁ Χριστοῦ μιμητής ") (2), und zwar nur, insofern oder soweit er dies ist.

Die Seligpreisung des Petrus durch Christus erläutert Origenes vorsichtig; er legt seine Erklärung als Möglichkeit vor (3):

> "Forsitan si et nos dixerimus quod *dixit Petrus*: *tu es Christus filius dei vivi*, non carne nobis et sanguine revelante, sed patre qui est *in caelis* mentem nostram inluminante, et ipsi Petrus erimus (4), et eandem beatitudinem consequemur quam ille, propter confessionem nostram similem confessioni illius".
>
> "tunc autem *non caro et sanguis revelavit* nobis Iesum esse Christum filium *dei vivi*, sed *pater qui est in caelis*, quando conversatio nostra 'in caelis' est (vgl. Phil. 3,20) et digna est revelatione patris caelestis; tunc vere revelatio dei abstulit quidem a nobis omne 'velamentum' (vgl. 2 Kor. 3,15f.) cordis, dedit autem nobis 'spiritum sapientiae et revelationis' (vgl. Eph. 1,17)".
>
> "si autem secundum carnem et sanguinem conversemur, alias autem confiteamur Iesum Christum esse filium *dei vivi*, utputa dogma huiusmodi suscipientes a parentibus traditum nobis, tunc non *pater revelavit* nobis, sed *caro et sanguis*, propterea nec stabiles sumus in fide ipsius sicut Petrus, nec similem ei beatitudinem consequemur".

(1) Ebenda, S. 84,24.

(2) S. 86,1ff.; 88,16.

(3) S. 84,24 ff.

(4) S. 84,24-86,14. Zum Thema, daß auch jene "Petrus" sind, die mit Petrus Christus als den Sohn Gottes bekennen, verweisen wir auf ORIGENES, *Contra Celsum*, VI, 77. Dort geht es um den Glauben, daß Jesus über die Natur des göttlichen Logos hin verschiedene Gestalten angenommen hat. Jene, denen die Botschaft Jesu als Torheit erscheint, sehen ihn nur "ohne Gestalt und Schönheit" (Is. 53,2). Für die aber, die ihm nachfolgen und Kraft haben, mit ihm "auf den hohen Berg" der Verklärung zu steigen, "hat er eine göttlichere Gestalt. Diese sieht, wer immer 'Petrus' ist, wer in sich den vom Logos stammenden Bau der Kirche aufnimmt und eine solche Haltung annimmt, daß keine Pforte der Unterwelt ihn überwältigen kann, (weil) erhöht durch den Logos 'aus den Pforten des Todes, um jegliches Lob' Gottes zu verkünden 'in den Toren der Tochter Sion' (Ps 9,14-15)". *Origenes Werke*, Zweiter Band, *Buch V-VIII Gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet*, Herausgegeben von Dr. Paul KOETSCHAU, Leipzig 1899, S. 147,2-3; 10 ff.; 16-22.

Diese Stelle wird kommentiert von Joseph LUDWIG, *Die Primatworte*, a.a.O., S. 38-39.

> "si ergo et nos, patre nobis (sicut diximus) revelante confitentes Iesum esse Christum filium *dei vivi*, facti fuerimus Petrus, utique et nobis dicetur a deo verbo: *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* et cetera; petra est enim omnis qui imitator est Christi, ex quo bibebant, qui 'bibebant de spiritali consequenti petra' (vgl. 1 Kor. 10,4). et super omni huiusmodi petra aedificatur ecclesia dei. in singulis enim quibusque perfectis, qui habent in se congregationem verborum et operum et sensuum omnium qui huiusmodi beatitudinem operantur, consistit ecclesia dei, cui portae non praevalent inferorum" (1).

Wenn Origenes hier von der Festigkeit Petri im Glauben spricht, so bleibt er sich doch dessen bewußt, daß dieser Glaube des Erstapostels Schwankungen unterlag und eine fundamentalere Beständigkeit erst seit der Herabkunft des Heiligen Geistes erhielt(2).

Origenes sucht im Folgenden die Ausdehnung der an Petrus ergangenen Verheißung auf Jakobus und Johannes, alle Apostel und Vollkommenen durch weitere Erwägungen zu stützen. Abermals fragt er:

> "Si autem super unum illum Petrum arbitraris universam *ecclesiam* aedificari a deo (3), quid dices de Iacobo (4) et Iohanne

(1) ORIGENES 10, S. 84,24-86,14.

(2) Man lese beispielshalber *In Exodum Homilia V*, 4 über Petrus, den Jesus, auf dem See Genezareth wandelnd, an sich gezogen hatte:
"Sed quis ita beatus est, qui sic tentationum pondus expediat, ut nulla menti eius cogitatio ambiguitatis obrepat? Vide magno illi ecclesiae fundamento et petrae solidissimae, super quam Christus fundavit ecclesiam, quid dicatur a Domino: 'modicae' inquit 'fidei, quare dubitasti?' " *Origenes Werke*, Sechster Band, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Herausgegeben von Prof. Dr. W. A. BAEHRENS, Erster Teil, *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, Leipzig 1920, S. 188,27-30.

(3) ORIGENES 10, S. 86,15 ff. Ludwig kommentiert – in Anschluß an H. HAGEMANN, *Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg 1864, S. 291 – wie folgt: "Wie aber", so fragt Origenes, "wenn jemand meinen sollte, auf Petrus einzig und allein sei die Kirche gebaut?" Schon die Form dieser Frage will dartun, daß er selbst einen solchen Gedanken weit von sich weist. Trotzdem liegt aber darin ein Zugeständnis. Offenbar gab es damals Christen, die Mt 16,18 auf Petrus "einzig und allein" deuteten. Origenes hat davon gehört und besonders gehört, als er in Rom war. Möglicherweise sind demnach die folgenden Ausführungen eine Polemik gegen die römische Primatialdoktrin": LUDWIG, a.a.O., S. 41.

(4) Jakobus wird hier nur in der lateinischen Fassung erwähnt. Stand er im griechischen Urtext nicht? Ludwig schreibt: "Daß er [Ori-

filiis 'tonitrui' (vgl. Mk. 3,17) vel de singulis apostolis? ([1]) vere ergo ad Petrum quidem dictum est: *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non praevalebunt ei*; tamen omnibus apostolis et omnibus quibusque perfectis fidelibus dictum videtur, quoniam omnes sunt Petrus et petrae, et in omnibus aedificata est *ecclesia* Christi, et adversus nullum eorum qui tales sunt *portae* praevalent *inferorum*. tamen ex eo quod sequitur videamus. putas soli Petro dantur a Christo *claves regni caelorum*, et nemo alius beatorum accipiet eas? si autem commune est inter omnes quod dicitur: *dabo tibi claves regni caelorum*, quomodo non omnia quae superius sunt relata ad Petrum, omnium videantur esse communia? apud Iohannem enim dans spiritum sanctum Iesus discipulis suis per insufflationem sic dicit: 'accipite spiritum sanctum; si cuius dimiseritis peccata dimittentur ei, si cuius autem tenueritis tenebuntur' (Joh. 20,22), // quasi omnibus talibus constitutis qualis erat Petrus // ([2]). omnes enim qui imitatores sunt Christi, similiter petrae cognominantur quem admodum Christus, et de omnibus talibus bibunt 'spiritalem potum' (vgl. 1 Kor 10,4) homines spiritales. et quemadmodum secundum Christi nomen omnes, qui sunt illius, christi dicuntur (dicente propheta: 'ut salvos faciat christos suos' (vgl. Hab. 3,13)), sic quoniam iustitia dicitur Christus, omnes iusti iustitiae sunt, et sapientiae sunt secundum quod Christus sapientia est. et sic invenies in omnibus reliquis nominibus Christi, ut recte dicatur ad omnes: *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non praevalebunt ei*. cui *ei*? utrum petrae *non praevalebunt* in qua aedificat Christus *ecclesiam*, aut ei ecclesiae *non praevalebunt* quam aedificat *super petram*, non exprimit manifeste" ([3]).

---

genes] in diesem Zusammenhang nur den Apostel Johannes nennt, scheint uns kein Zufall. Die Vorliebe für das 4. Evangelium spricht dabei mit. Ob nicht auch noch andere Gründe (antipetrinische Tendenzen?) in Betracht gezogen werden müssen?": LUDWIG, S. 41, Anm. 31.

([1]) Das Folgende lautet im Griechischen, allerdings mit einer Lücke, als Frage: "ἀληθῶς γε ἄρα τολμήσωμεν λέγειν ὅτι Πέτρου μὲν ἰδίως πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσωσι, τῶν δὲ λοιπῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τελείων... κατισχύσουσιν;" (86,20-25). "Ἰδίως" bedeutet "persönlich", "besonders".

([2]) Nach dem Zitat aus Johannes (20,22) weist die lateinische Übersetzung eine Lücke auf (87,23-88,13). Am Ende des erhaltenen griechischen Urtextes unterscheidet Origenes ausdrücklich zwischen buchstäblichem und geistlichem Sinn auf Grund von Mt. 16,17: "ὡς μὲν τὸ γράμμα τοῦ εὐαγγελίου λέγει πρὸς ἐκεῖνον τὸν Πέτρον, ὡς δὲ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ διδάσκει / πρὸς πάντα τὸν γενόμενον, ὁποῖος ὁ Πέτρος ἐκεῖνος" (88,6-15). Vgl. GIROD, a.a.O., S. 49ff.

([3]) ORIGENES 10, S. 86,15-89,8.

Origenes, der, wie im griechischen Text ausdrücklich gesagt wird, nicht nur nach dem Buchstaben des Evangeliums bezüglich dieser Petrusstelle fragt, sondern nach dem Geist (1), greift aus einer Fülle von Beweisen für seine These, die ihm zur Verfügung standen — man denke nur an Mt. 18,17-18 oder Eph. 2,19-22 —, nur einige heraus: die vom Auferstandenen allen Aposteln mitgeteilte Gewalt, Sünden nachzulassen oder zu behalten (Joh. 20,22); 1 Kor. 10,4, was im Sinne des Völkerapostels nicht nur vom auserwählten Volk des Alten Bundes gilt, sondern noch mehr von den Christen; sodann bezeichnet der Name "Christ" (2) eine gewisse Ausdehnung der Christuswirklichkeit, eine Teilnahme an ihr, an seiner Gerechtigkeit und Weisheit usw.

Mit Recht fragt dann Origenes, worauf sich im Satze: "Die Pforten der Hölle werden *sie* nicht überwältigen" das Wort "sie" bezieht, auf griechisch "πέτρα" oder "ἐκκλησία". Nach dem griechischen Text ist beides möglich, was aber den Gedanken nicht wesentlich verändert; es geht nur um direkt oder indirekt. Denn schließlich kommt es auf das gleiche hinaus, der Kirche um des Felsens willen Bestand zu verheißen oder dem Felsen in der Kirche. Fels und Kirche gehören zusammen. In diesem Sinne fährt Origenes fort:

> "tamen manifestum est, quia nec adversus petram illam super quam aedificatur ecclesia, nec adversus ecclesiam quae aedificatur super huiusmodi petram, *portae praevalebunt inferorum*: quemadmodum nec 'via serpentis super petram' (Sprüche 30,19b) (3) (secundum quod in proverbiis positum est) poterit inveniri. adversus quem autem *portae praevaluerint inferorum*, ille neque petra dicendus est super quam aedificat Christus *ecclesiam*, neque ecclesia quae *super petram* aedificatur a Christo: quoniam sive qui petra inambulabilis ("ἀνεπίδεκτος") (4) est serpenti, sive qui

(1) Siehe die vorvorige Anm., S. 292, Anm. 2.

(2) Vgl. das Katenenfragment auf S. 306 mit Anm. 1 und 2. Dort wird der Name "Christ" ebenfalls mit 1 Kor 10,4 in Verbindung gesetzt.

(3) Zu ORIGENES 10, S. 89,5 wird auf *Prov.* 24,54 verwiesen. In der Ausgabe der *Septuaginta*, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred RAHLFS, Volumen II, *Libri poetici et prophetici*, Stuttgart 1965, S. 226, wird Kapitel 30,1ff. nach 24,34 eingeschaltet. In der Vulgata findet sich das Zitat in Kapitel 30,19b, ebenso wie in der Septuaginta.

(4) Das griechische Wort bedeutet "unfähig zu begreifen". Das Bild will wohl zum Ausdruck bringen, daß der glatte, kahle Fels der Schlange unzugänglich bleibt.

vere ecclesia est, fortior est portis sibi adversantibus *inferorum* propter Christum virum sapientem, qui aedificavit *super petram* (vgl. Mt. 7,24) ecclesiam suam" (1).

Schon hier taucht die Frage auf, wie es um Petrus stand, als er sich dem Leiden und Sterben des Messias widersetzte: War er da noch Fels, Stein? War er da noch Kirche? Doch ist diese Frage im Kern anachronistisch, da die Kirche erst in Zukunft erbaut werden ("οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν") (Mt. 16,18b) und ihre Felsengrundlage erhalten sollte, obschon der Herr dem Petrus bereits damals von der Gegenwart sagte: "Du *bist* Petrus" (Mt. 16,18a). Bei der ersten Begegnung aber hatte er ihm gesagt: "Du *bist* Simon, der Sohn des Johannes; du *wirst* Kephas, das heißt Felsenmann/Petrus genannt werden" (Joh. 1,42).

War Petrus im Augenblick, da er am Herrn Ärgernis nahm, Fels? Origenes beantwortet diese Frage vorerst nur indirekt und fährt fort:

"Nam cum sciamus quod unumquodque peccatum per quod descenditur ad inferos, porta sit *inferorum*, intelligemus quoniam omnis anima quae recipit super se peccatum et propterea non est sancta, neque petra est super quam aedificat Christus *ecclesiam* neque ecclesia est neque pars ecclesiae quam Christus aedificat *super petram*" (2).

Die einzelnen Sünden sind für Origenes "Pforten des Hades / der Unterwelt / des Totenreiches / der Hölle (3)". Gleich nach der Unzucht nennt er die Verleugnung (4). Doch fragt sich: die Verleugnung wessen? Im griechischen Text lesen wir: ἑτέραν δὲ ἄρνησιν, δι' ἧς ἀρνησίθεοι εἰς ᾅδου καταβαίνουσιν", d.h. "eine andere (Höllenpforte) ist jene, durch die die Gottesverleugner/Gottesleugner in die Unterwelt hinabsteigen". In der lateinischen Übersetzung aber heißt es: "altera autem denegatio Christi, per quam denegatores Christi descendunt in inferos" (5).

Der Unterschied zwischen dem griechischen und dem lateinischen Text ist beträchtlich. Wie läßt er sich erklären? Bildet das Griechische den Urtext und das Lateinische nur die Über-

(1) ORIGENES 10, S. 89, 11-31/34.
(2) Ebenda, S. 90,1-11.
(3) S. 91,18.
(4) S. 91,21-22.
(5) Ebenda, S. 91,22-24, und 23-25.

setzung? Oder aber ist der lateinische Text eine getreue Übersetzung des ursprünglichen griechischen (1)? Grund für eine Änderung des griechischen Textes könnte der folgende gewesen sein: Wer anders als gerade der Erstapostel Petrus kann im Zusammenhang als "Verleugner *Christi*" verstanden werden? Demgegenüber bedeutet "Gottesverleugner" eine Milderung. Auch lenkt der Ausdruck von Petrus ab. Es könnte aber auch so gewesen sein, daß Origenes selbst in einer späteren Bearbeitung den Ausdruck geändert hat, um zu mildern. Hat er doch die Tendenz, Petrus in seinem Fall zu entschuldigen.

Wer heterodoxe Lehren verbreitet oder eine falsche Gnosis, ist ebenfalls Tor zur Hölle (2). All diese verschiedenen Pforten der Unterwelt üben eine gewisse Macht oder Anziehungskraft aus, aber verschieden bei den einzelnen Menschen (3). Die Sünden sind "Pforten des Todes", die Tugenden "Pforten Sions" (4).

Seiner nun folgenden Erklärung, d.h. daß die Schlüsselgewalt dem Petrus gehört und jedem Gläubigen, der Petrus ist ("παντὶ πέτρῳ") schickt Origenes eine Vorbemerkung voraus: der Herr habe in richtiger logischer Reihenfolge zuerst vom Felsengrund gesprochen und erst dann von den Schlüsseln des Himmelreiches (5). Die Tugenden erschließen das Himmelreich und verschließen den Zugang zur Hölle. Vielleicht aber — so meint Origenes — ist jede Tugend und sind alle Tugenden zusammen nicht nur Schlüssel zum Himmelreich, sondern dies selbst (6). Wer Christus als den Sohn Gottes bekennt und zugleich derart urteilt, daß er von den Pforten der Hölle nicht überwältigt wird, dessen Urteil gilt auf Erden wie im Himmel (7).

Dementsprechend hält Origenes jenen Bischöfen, die damals unter Berufung auf die dem Petrus verliehene Binde- und Lösegewalt beanspruchten, für den Himmel binden und lösen zu können, dieses vor:

(1) Man beachte, daß die lateinischen Handschriften um Jahrhunderte älter sind. ORIGENES 10, S. XII-XIII.

(2) S. 91,31-92,5.

(3) S. 92,16 ff.

(4) S. 92-95.

(5) S. 96,10 ff.

(6) S. 96f.; 97,9ff., 13ff.

(7) S. 98,6ff.

"Dicendum est quoniam bene dicunt, si opera habent illa propter quae dictum est illi Petro: *tu es Petrus*, et tales sunt ut super eos aedificetur ecclesia Christi, si *portae inferorum* non praevalent eis. alioquin ridiculum est ut dicamus eum, qui 'vinculis peccatorum suorum ligatus est' (Sprüche 5,22)... propter hoc solum, quoniam episcopus dicitur (1), habere huiusmodi potestatem, ut soluti ab eo sint soluti *in caelo*, aut ligati *in terris* sint ligati *in caelo*" (2).

Der griechische Text weist hier eine Lücke auf und hat nur: "Der in die Sünden Verstrickte bindet und löst vergeblich" (3). Um diese Worte des Origenes nicht mißzuverstehen, betonen wir zweierlei: 1. daß er die wirkliche Binde- und Lösegewalt der Bischöfe keineswegs leugnet (4); und 2. daß er von der richterlichen Gewalt spricht, bei deren Ausübung die subjektive Verfassung des Urteilenden oft tatsächtlich einen derartigen Einfluß ausübt, daß die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Freispruchs oder des Behaltens davon abhängt. Daher schärft der Apostel ein (1 Tim. 3,2-4), daß der Bischof untadelig sein soll (5).

(1) Im Griechischen fehlen die Worte von "propter hoc solum" bis "ligati *in caelo*". Ludwig scheint die Worte "propter hoc solum" nicht für ursprünglich zu halten. Denn er kommentiert unseren Text: "Selbst die Bischöfe haben die Binde-Löse-Gewalt nicht etwa kraft ihres Amtes. Sie wird ihnen nur dann zuteil, wen sie 'wie Petrus' sind und der Herr auf sie seine Kirche bauen kann": a.a.O., S. 43. Er zitiert außerdem in Anm. 46 HAGEMANN (a.a.O., S. 293), der schreibt: "Der Unterschied zwischen Laien und Priestern hinsichtlich der Schlüsselgewalt ist hier nahezu ganz aufgehoben". Ludwig beachtet nicht, daß Origenes — wenn der lateinische Text echt ist — "propter *hoc solum*" hat: "*nur* deswegen". Der Sinn von "propter hoc solum" ist der, daß der Bischof nicht allein deswegen bindet und löst, weil er Bischof ist, sondern auch, weil er als Vollkommener richtig urteilt.

(2) ORIGENES 10, S. 99,6-22.

(3) Ebenda, S. 99,7-17.

(4) Ob dies allerdings in *Περὶ εὐχῆς*, 28,9 enthalten ist, bleibt zweifelhaft. Dort sagt Origenes im Zusammenhang mit der Binde- und Lösegewalt, daß auch die Apostel und die den Aposteln Gleichgestellten ("οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὡμοιωμένοι") Priester seien gemäß dem großen Hohenpriester (Christus) (ORIGENES 2, a.a.O., S. 381,1 ff.). Sind "die den Aposteln Gleichgestellten" die Bischöfe, d.h. die Nachfolger der Apostel, oder aber die Vollkommenen?

(5) Vgl. die *In Numeros Homilia* 2: *Origenes Werke*, Siebenter Band, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Herausgegeben von W. A. BAEHRENS, Zweiter Teil, *Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices*, Leipzig 1921, S. 9-10. Siehe unten, S. 304-305.

Was bei Origenes nun folgt, mag verstanden werden als Überleitung zur Auslegung von Mt. 16,21-23. Er vermerkt, daß die Erkenntnis der Apostel, und so auch Petri, Fortschritte machen konnte und tatsächlich gemacht hat (1). Vom Glauben an Christus sind sie fortgeschritten zu einer immer vollkommneren Erkenntnis (2).

Wenn Markus und Lukas (Mk. 8,29; Lk. 9,20) im Bekenntnis des Petrus die Worte auslassen "der Sohn des lebendigen Gottes" und dementsprechend auch die Verheißung des Herrn an Petrus nicht bringen (3), so erklärt sich dies nach Origenes aus der Tatsache, daß die Apostel in ihrer Predigt mehr oder weniger über Christi Messiaswürde verkündeten, anders vor und anders nach der Auferstehung Jesu (4). Das Verbot des Herrn, ihn als den Messias zu verkünden, galt für die Zeit vor seiner Auferstehung. Wenn nämlich die Jünger, die alle Wunder des Herrn gesehen, die — wie Petrus — bekannt hatten, daß er "Worte ewigen Lebens" sprach (Joh. 6,68), dennoch in der Leidensnacht an ihm Ärgernis nahmen, wie hätten dann jene, die zum erstenmal von ihm hörten, die Botschaft von seiner Messiaswürde aufgenommen (5)? Durch diese Erwägungen will Origenes zeigen, wie der Herr selbst die Jünger und Gläubigen für die Annahme seiner Leidensbotschaft und Messiaswürde in erzieherischer Weisheit vorbereitete (6).

Matth. 16,21 ff.

Hier setzt nun die Erklärung des Verses Mt 16,22 ein: "Petrus zog ihn [d.h. Jesus] an sich, machte ihm Vorhaltungen und sprach: 'Gott bewahre, Herr! Das bleibe fern von dir!' ". Da Petrus — so sagt Origenes — noch am Anfang des Begreifens stand, meinte er, Leiden und Tod seien des Sohnes des lebendigen Gottes ebenso unwürdig wie Gott des Vaters (7). Denn es war dem Petrus noch nicht geoffenbart worden, daß der Messias leiden und sterben müs-

(1) Vgl. oben, S. 288, und ORIGENES 10 (Num. 15), S. 100 ff.
(2) Ebenda.
(3) S. 105,24 ff.
(4) Num. 15 ff.: S. 100 ff.
(5) S. 108-109.
(6) S. 111-115. Vgl. oben S. 287 mit Anm. 5.
(7) ORIGENES 10, S. 116, 14 ff.

se [1]. Petrus vergaß gleichsam Christi Würde. Konnte doch "der Sohn des lebendigen Gottes" nichts Tadelnswertes sagen oder tun.

Jesu Stellungnahme zum Widerstand Petri erläutert Origenes dann wie folgt: "Seinen [des Petrus] guten Willen ("τὴν πρόθεσιν") anerkannte er [Jesus], wegen der Unkenntnis ("ἄγνοια") [2] aber tadelte er ihn, und da seine Absicht recht war ("διὰ μὲν τὴν πρόθεσιν οὖσαν δεξιάν"), sagte er zu ihm: 'Weg von mir, Satan!', als ob ("οἱονεί") er wegen seiner Unwissenheit ("δι' ὧν ἠγνόει") und seiner unüberlegten Worte aufgehört habe Jesus nachzufolgen. 'Satan' aber, was hebräisch 'Widersacher' bedeutet, sagte er zu ihm, als ob er wegen seiner Unwissenheit den Plänen Gottes entgegengesetzt wäre. Hätte er aber nicht aus Unwissenheit geredet und hätte er den Sohn 'des lebendigen Gottes' nicht getadelt mit den Worten: 'Gott bewahre, Herr! Das bleibe fern von dir!', dann hätte er [Jesus] zu ihm nicht gesagt: Weg von mir! als ob er [Petrus] aufgehört hätte, in seinem Gefolge zu sein und ihm nachzufolgen. Und hätte er [Petrus] nicht gesagt, was dem von ihm [Christus] Gesagten widersprach, dann hätte er [Christus] ihn nicht Satan genannt. Nun aber bemächtigte sich seiner Satan ("ἴσχυσεν αὐτὸν ὁ σατανᾶς"), als er Jesus folgte und ihm nachging ("ἀκολουθήσαντα τῷ Ἰησοῦ καὶ ὀπίσω αὐτοῦ βαίνοντα") [3], damit er aufhörte, ihm nachzufolgen und in der Gefolgschaft des Sohnes Gottes zu sein, und damit er wegen seiner aus Unwissenheit gesprochenen Worte verdientermaßen die Worte 'Satan' und 'Ärgernis für den Sohn Gottes' zu hören bekam und daß er es nicht mit Gott, sondern mit den Menschen halte. Daß aber Petrus, bevor er diese Sünde beging ("πρὶν τοῦτο ἁμαρτεῖν"), dem Sohne Gottes nachfolgte, geht daraus hervor, daß zu Beginn ihrer Berufung zu ihnen gesagt worden ist: 'Folget mir! Ich will euch zu Menschenfischern machen. Da verließen sie alles und folgten ihm nach' " (Mt. 4,19-20) [4].

(1) Ebenda, S. 116,28 ff.

(2) Dies Wort hat auch die Bedeutung "Irrtum", "Fehltritt".

(3) Ein solches Hinter-Jesus-Hergehen findet Origenes angedeutet in den Worten "προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος" (Mt 16,22; Mk. 8,32).

(4) ORIGENES 10, S. 117,2-118,6. Kurz zusammengefaßt finden sich die Gedanken dieses Abschnittes im Katenenfragment 349: *Origenes Werke*, Zwölfter Band, *Origenes Matthäuserklärung*, III *Fragmente und Indices*, Erste Hälfte, Herausgegeben unter Mitwirkung von Ernst BENZ, von Erich KLOSTERMANN, Leipzig 1941, S. 150-151.

Aus diesem angeführten Abschnitt wird klar, wie Origenes die Haltung des den Plänen Gottes widerstrebenden Petrus beurteilt. Er setzt bei ihm guten Willen, rechtes Streben voraus; ja, er meint, Jesus habe diesen "guten Willen" anerkannt, gebilligt. Aber auch der Tadel, den Jesus ausspricht, berücksichtigt nach Origenes den mildernden Umstand der Unkenntnis oder Unwissenheit (vgl. Lk. 23,34). "Ἄγνοια" steht im Gegensatz zu "γνῶσις": ein Sündigen aus Unkenntnis, ein unwissentlicher Fehltritt wiegt nicht so schwer wie ein voll bewußtes Sündigen. Sodann sagt Origenes, Petrus habe gleichsam aufgehört, dem Herrn nachzufolgen. Auch hierin liegt eine Milderung. Den von Jesus gebrauchten Ausdruck "Satan" erläutert Origenes nicht als "Teufel", sondern, im Sinne des Hebräischen, als "Widersacher". Gewiß, Petrus hat den Herrn getadelt und deshalb muß Origenes urteilen: "Nun bemächtigte sich seiner Satan" (1). Man beachte aber, daß die Verheißung des Herrn an Petrus für die Kirche lautet: "πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς" (Mt. 16,18c). Der Widersacher hat für einen Augenblick Macht, Gewalt über Petrus ausgeübt, aber ihn nicht — erst recht nicht endgültig — *über*wältigt. Ähnlich hatte Origenes vorher gesagt, daß die Pforten des Hades "eine gewisse Gewalt ausüben" ("ἔχουσί τινα ἰσχύν") (2).

Noch aus zwei weiteren Redewendungen zieht Origenes den gleichen Schluß. Erstens: Zum Teufel in der Wüste, hatte Jesus gesagt: "Hinweg, Satan!" ("ὕπαγε σατανᾶ") (Mt 4,10), ohne, wie Petrus gegenüber, hinzuzufügen: "von mir" ("ὀπίσω μου"). Dies (3) bedeute aber, wie aus Mt. 4,19 und 10,38 hervorgeht — wo vom

(1) Ebenda, S. 117,21.

(2) S. 92,17.

(3) Vgl. dazu Maximus Confessor, *Quaestiones, Interrogationes et Responsiones*, Interrogatio XII: Warum hat der Herr den Petrus "Satan" genannt? Maximus antwortet: "οὐχ' ὑβριστικῶς", d.h. nicht um den Petrus zu verunglimpfen. Petrus wußte nicht, daß Jesu Tod unser Leben, seine Schmach unsern Ruhm bedeutet. Er gab dem natürlichen Empfinden nach und urteilte, daß unmöglich (Christus) das Leben sterben, so große Ehre verunehrt werden könne. Jesus widersetzt sich dieser Meinung seines Jüngers und besteht darauf, daß man eine natürliche Logik nicht in übernatürlichen Ereignissen suchen dürfe ("οὐ δεῖ φύσεως ἀκολουθίαν ἐν τοῖς ὑπὲρ φύσιν ἐπιζητεῖν"). Deshalb sagt er zu Petrus: "ὕπαγε ὀπίσω μου", "Geh hinter mir her!", d.h. "Folge meinem Rat und komme ihm nicht zuvor! Der Herr nennt also den Petrus "Satan", "Widersacher", da er sich seinem Plan, seiner Absicht widersetzt. Migne PG 90,793B-796A.

Kreuztragen in der Nachfolge Jesu die Rede ist —, etwas durchaus Positives:

> "bonum est enim quando quis *post* dominum... vadit, contrarium autem quando aliquis reicit sermones domini post se, vel qui transgreditur illud mandatum: 'post concupiscentias tuas ne vadas' (Sirach 18,30) "(1).

Dazu kommt zweitens, daß Jesus, als er den Petrus "Satan" nannte, sich zu ihm hinwandte (Mt. 16,23), was Origenes folgendermaßen deutet:

> "et hoc dicit Petro Iesus *conversus* ('στραφείς') ad eum; nam et hoc prodificans ("εὐεργετῶν") ei fecit, et beatus ad quem convertitur Christus, etiam si corripiendi causa convertitur, sicut est conversus ad Petrum" (2).

Unter mehreren Beispielen aus der Schrift für eine solche Bedeutung des Wortes "στραφείς", "conversus", die Origenes anführen könnte, nennt er zwei ausdrücklich:

> " 'conversus respexit Petrum' (Lk. 22,61f.) ubi et conversione eius inluminatus Petrus cognovit peccatum suum et amarissime flevit"; und: "et audierunt duo discipuli eius et secuti sunt Iesum. Conversus autem Iesus vidit illos sequentes se et dixit eis: 'quid quaeritis?' " (Joh. 1,37-38) (3).

Wichtig ist hier das erste Beispiel, weil es Petrus zeigt, wie er nach der Verleugnung zu sich kam.

Ganz ähnlich kommentiert Origenes diese zweite "Kehr" des Herrn zu Petrus In Leviticum Homilia XVI,7:

> "Plenum beatitudinis est hoc ipsum, si quem 'respiciat Deus'. Vis videre, si 'respiciat Dominus' ad hominem, quanta sit salus? Petrus aliquando paene perierat et ex consecratione apostolici numeri diabolo per os 'ancillae pontificis' inspirante fuerat ereptus; sed ubi 'respexit ad eum Iesus' tantum, ubi ad eum placidi vultus ora convertit, statim reversus in semet ipsum et prolapsum de praecipitio revocans pedem, 'flevit' inquit 'amarissime' atque ita respectus a Deo locum suum flendo recepit, quem negando perdiderat" (4).

(1) Origenes 10, S. 118,26-32.
(2) S. 119,12-18.
(3) S. 119,29-31; 120,2-6.
(4) Origenes 6, S. 505,14-21.

Satan versucht von Anfang an, einen Menschenmund zum Verderben zu mißbrauchen: den der Eva (1), den des Petrus, den der Magd. Petrus stand für einen Augenblick am Rande des Abgrunds; fast wäre er zugrundegegangen und der Weihe des Apostelamtes verlustig, wurde aber durch die Gnade des Herrn in sein Amt wieder eingesetzt (vgl. Apg. 1,17;25).

Doch warum sagt Jesus in Mt. 16,23 zu Petrus: "Du bist mir zum Ärgernis"? Kann denn der Herr, wie jeder, der in der Liebe Gottes vollkommen ist, Ärgernis nehmen? Origenes meint, an sich könne etwas ein Ärgernis sein, obschon Jesus (und der Vollkommene) über Ärgernisse erhaben ist: "aut certe omnem discipulum peccantem [Iesus] scandalum sibi appellat, sicut et Paulus de huiusmodi discipulis dicit: 'quis infirmatur, et ego non infirmor? quis scandalizatur, et ego non uror?' (2 Kor. 11,29)" (2).

Wenn nun aber Petrus — so fährt Origenes fort — vom Herrn "Ärgernis" genannt worden ist, "quasi qui non saperet *quae dei erant* sed *quae hominis*" (3), was gilt dann von all jenen, die sich nicht um göttliche Dinge kümmern, sondern nur um die sichtbaren, zeitlichen Dinge? (4). Auch hier fällt auf, daß Origenes mildert: "quasi qui non saperet" (" ὡς οὐ . . . φρονῶν"), und dies im Gegensatz zum Text der Schrift, wo man liest: "ὅτι οὐ φρονεῖς" (Mt. 16,23; Mk. 8,33), d.h. "als ob" statt "weil" (5).

Trotz des Bestrebens zu mildern sieht Origenes in der Haltung des Petrus eine Sünde und zwar nicht nur eine leichte: "non est ergo leve peccatum ("τὸ τυχὸν εἶναι ἁμάρτημα") sapere quae hominum sunt, cum debeat quis in omnibus sapere quod est dei" (6).

Origenes fügt hinzu, daß ein solches Ärgernis nicht nur durch sündhaftes Handeln zustandekommen kann, sondern auch durch Abweichen von den Satzungen Gottes ("δογμάτων θεοῦ") und der Wahrheit (7).

(1) Vgl. dazu TATIAN/EPHRÄM: "Satan fit volte-face, il lutta avec Notre-Seigneur par la bouche de Simon, tête de son Église, comme autrefois par Ève: *Loin de toi, mon Seigneur, ces choses là*!" *Ephrem de Nisibe*, a.a.O., S. 243.

(2) Num. 23: ORIGENES 10, S. 120,13 ff.; 121,6-12.

(3) Ebenda, S. 121,18-20.

(4) S. 121,20ff.

(5) S. 121,18.

(6) S. 122,7-10.

(7) S. 122,11-16ff.

Beachten wir den Umstand, daß Origenes "ein Sinnen nicht mit Gott, sondern mit den Menschen" nicht als "gewöhnliche", "alltägliche Sünde" bezeichnet, daß es für ihn hier um eine "nicht alltägliche Sünde" geht, wir würden sagen: Petri Widerstand ist für ihn wenigstens sachlich, objektiv etwas Schweres, eine schwere, keine läßliche Sünde.

Trotz allem bleibt Petrus für Origenes immer der Fels. Dies zeigt sich auch, wenn wir seine Ausdeutung von Mt. 16,13ff. mit der von Mt. 18,18 vergleichen, wo der Herr die Binde- und Lösegewalt nicht nur dem Petrus verheißt, sondern scheinbar oder anscheinend in gleicher Weise allen Aposteln.

Matth. 18,15 ff.

In Matth. 18 steht das Herrenwort vom Binden und Lösen auf Erden wie im Himmel (Vers 18) im Zusammenhang mit der brüderlichen Zurechtweisung (Vers 15-17). Origenes meint, an dieser Stelle handele es sich nicht um die Binde- und Lösegewalt "todbringender Sünden" ("μὴ πρὸς θάνατον"; "μὴ θανατηφόρα") (1). Er beruft sich dabei auf 1 Kor. 5,11: "Verkehrt nicht mit einem, der sich Bruder nennt und dabei ein Unzüchtiger oder Habsüchtiger oder Götzendiener oder Gotteslästerer oder Trunkenbold oder Räuber ist". Wer derartige schwere Sünden begeht, nenne sich zwar Bruder, sei es aber nicht, und deshalb gelten von ihm auch die Verse Mt. 18,15-18 nicht (2).

Wie sich Mt. 18,15-17 zu Mt. 16,18-19 verhält, sucht Origenes im folgenden zu bestimmen. Er schreibt:

> "tamen et illa, quae superius soli Petro sunt data, videntur etiam istis omnibus data, qui ter peccantes arguerint, si auditi non fuerint et alligaverint *super terram* iudicantes peccatorem sicut publicanum et ethnicum. sed quoniam oportebat aliquid maius habere Petrum prae illis qui ter arguerunt, ideo illi quidem sic dicit: 'et tibi dabo claves regni caelorum, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in caelis, et quaecumque ligaveris super terram, erunt ligata et in caelis' (Mt. 16,19)" (3).

Der griechische Text ist hier etwas ausführlicher. Nach "oportebat" steht noch: "wenn auch etwas Gemeinsames von Petrus

(1) ORIGENES 10, S. 262 ff.; 264,14-16.
(2) Ebenda, S. 262 ff.
(3) S. 269,18-270,7.

und jenen gesagt ist, die dreimal die Brüder zurechtgewiesen haben" ([1]). Außerdem wird im griechischen Text unterstrichen, daß Mt. 16,19 allein zu Petrus gesagt worden ist: "ἰδίᾳ τοῦτο προτέτακται ἐπὶ τοῦ Πέτρου" ([2]): "eigens", "persönlich", "für sich allein". "Προτάττω" heißt "voranstellen", "vorherbestimmen", "im voraus festsetzen". "Aliquid maius" ist im Griechischen "ἐξαιρετόν ⟨τι⟩", d.h. etwas Auserlesenes, Vorzügliches, Besonderes.

Wie aber sucht Origenes die besondere Vollmacht des Petrus zu fassen? Die Antwort auf diese Frage ist nur im griechischen Text erhalten: Das Wort (Mt. 16,19) ist "dem anderen 'Was ihr auf Erden binden werdet' usw. (Mt. 18,18) vorangestellt. Wenn wir nämlich aufmerksam die Buchstaben/den wörtlichen Sinn/ die Schriften des Evangeliums betrachten ("προσέχομεν εὐαγγελικοῖς γράμμασι"), dann werden wir in ihnen und ihnen entsprechend finden, daß im Vergleich mit dem, was bezüglich des Petrus und jener, die dreimal die Brüder zurechtgewiesen haben, gemeinsam zu sein scheint, sich ein großer Unterschied und Vorzug ("πολλὴν διαφορὰν καὶ ὑπεροχήν")/eine große Überlegenheit ergibt auf Grund dessen, was zu Petrus im Unterschied zu den anderen gesagt worden ist" ([3]).

Griechischer Text und lateinische Fassung haben dann zusammen:

> "non ergo modica differentia est, quod Petro quidem datae sunt 'claves' non unius caeli, sed multorum 'caelorum', ut quaecumque ligaverit 'super terram', sint ligata non tantum in uno caelo, sed in omnibus 'caelis', / et quae solverit 'super terram', sint soluta non solum in uno caelo, sed in omnibus caelis" ([4]).

Und weiter:

> "ad eos autem qui multi sunt ligatores et solutores *in terra* sic dicit, ut solvant et alligent, non in 'caelis' sicut Petrus, sed *in caelo* uno, quia non sunt in tanta perfectione sicut Petrus, ut alligent vel solvant in omnibus 'caelis'. quanto ergo melior fuerit qui ligat, tanto qui alligatur amplius quam in uno caelo alligatur;

(1) S. 269,29-31.
(2) S. 269,33-270,1.
(3) S. 270,7-17.
(4) S. 270,18-23/27.

et quanto melior fuerit qui solvit, tanto beatior erit qui solvitur, quoniam in omnibus solutus est caelis" (¹).

Die Begründung ("quia") wird im Griechischen folgendermaßen ausgedrückt: "οὐ γὰρ διαβαίνουσι τῇ δυνάμει, ὡς Πέτρος, ἵνα δήσωσιν ἢ λύσωσιν ἐν πᾶσιν οὐρανοῖς" (²). "Διαβαίνειν" heißt "ausschreiten" im Sinne von "*durch*schreiten", "große Schritte machen". "Δύναμις" ist "Kraft", "Stärke", "Gewalt", "Befähigung", "Macht", was hier gesagt wird in Verbindung mit der Binde- und Lösegewalt im Himmel wie auf Erden. Diese größere oder höhere Gewalt wird nun aber durch Origenes abhängig gemacht vom "Besser-Sein", vom "βελτίων (εἶναι)", wobei "βελτίων" (im lateinischen Text "melior") heißen kann "besser", "trefflicher", "edler", "vornehmer", "von höherem Range", "ansehnlicher", "geeigneter", u.a. — oder all dies zusammen. Nahe liegt jedoch, diesen Ausdruck im Sinne des Origenes zu verstehen vom Gnostiker, vom geistlichen, vollkommenen, heiligen Menschen, der nach ihm der bessere ist.

Zwei Schwierigkeiten ergeben sich noch aus der vergleichenden Exegese von Mt 16,19 und Mt. 18,18: 1. Es bleibt fraglich, ob zwischen Himmel in der Einzahl und Himmel in der Mehrzahl ein von Jesus oder dem Evangelisten beabsichtigter realer Unterschied besteht (³). 2. Wenn Origenes tatsächlich die höhere Gewalt Petri vom "Besser-Sein" im Sinne einer größeren Heiligkeit versteht, läßt sich doch ein solcher Vorzug kaum aus der Heiligen Schrift entnehmen. Man denke z.B. an Mt. 26,35; Mk. 14,31c: "Petrus beteuerte ihm: 'Selbst wenn ich mit dir in den Tod gehen müßte, würde ich dich nicht verleugnen'. So versicherten auch alle anderen Jünger". Und gleich nachher: "Da verließen ihn alle seine Jünger und flohen" (Mt. 26,56b; Mk. 14,50). Zwar fragt der Auferstandene den Petrus, ob dieser ihn mehr liebe als die anderen Jünger (Joh. 21,15). Dies bedeutet aber nicht, daß Petrus tatsächlich den Herrn mehr geliebt habe als es die übrigen taten, unter denen auch der Jünger war, "den Jesus lieb hatte" (Joh. 21,7; vgl. 13,23; 19,26 und 20,2).

An anderer Stelle, in der 2. Numeri-Homilie "De ordine et collocatione castrorum" (⁴), unterscheidet Origenes genauer als im

(¹) S. 270,28-271,9.
(²) S. 271,1-3.
(³) Was sagen zu diesem Unterschied die Exegeten?
(⁴) ORIGENES 7, a.a.O., S. 8-13.

Matthäuskommentar zwischen den verschiedenen Arten eines "ordo", eines Ranges. Dort lesen wir:

> "Nam saepe accidit, ut is, qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit, excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris obsideat, et ille, qui spiritalis est et a terrena conversatione tam liber, ut possit 'examinare omnia et ipse a nemine iudicari' (1 Kor. 2,15), vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudine relinquatur. Sed hoc est et legis et evangelii statuta contemnere et nihil 'secundum ordinem gerere' " (1).

Nach Origenes soll jede Rangordnung der Anordnung Christi entsprechen: " 'Ordo' est enim statutus a Christo 'quaerere prius regnum Dei et iustitiam eius' (Mt. 6,33) et credere quod secundo loco 'haec nobis apponantur' a Deo" (2).

Daher soll die kirchliche Hierarchie oder Rangordnung zugleich eine Rangordnung der Heiligkeit sein. Wird diese, Christi Willen entsprechende Ordnung nicht eingehalten, dann geschieht das folgende:

> "Et unde est quod saepe audimus blasphemare homines et dicere: ecce qualis episcopus aut qualis presbyter vel qualis diaconus? Nonne haec dicuntur, ubi vel sacerdos vel minister Dei visus fuerit in aliquo contra ordinem suum venire et aliquid contra sacerdotalem vel Leviticum ordinem gerere? Quid autem de virginibus dicam aut de continentibus vel omnibus, qui in professione religionis videntur?" (3).

Andere Paralleltexte

Die bisher festgestellten Spannungsmomente in der Primatsexegese des Origenes — zwischen dem Buchstaben der Schrift, demzufolge Petrus eine überragende amtliche Stellung in der Kirche einnimmt, und dem Geiste, wonach Petri Vorrang ganz auf Heiligkeit und Glaube beruht; zwischen der Unerschütterlichkeit seines Glaubens und seinem menschlichen Schwachwerden oder Versagen — finden sich auch in anderen Texten.

(1) Ebenda, S. 9,22-28.
(2) S. 10,3-5.
(3) S. 10,9-15.

In einem Katenenfragment erläutert Origenes Mt. 16,13-18: "Lebendig aber ist Gott, der spricht: 'Ich lebe, sagt der Herr' (Jer 22,24); und er ist Quelle 'des Lebens' (vgl. Jer. 2,13), der vorzugsweise unter denen, die sind und am Leben teilhaben, 'allein Unsterblichkeit besitzt' (1 Tim 6,16). Wie aber von Christus der Name Christen herkommt, so weist der Name Petrus ("Πέτρος") hin auf den geistigen Felsen ("τῇ πνευματικῇ πέτρᾳ"), von dem, 'da er folgte' (1 Kor. 10,4) (1), das ganze Volk trank. Oder er [Christus] nennt ihn Petrus wegen der Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Glaubens ("διὰ τὸ στερεὸν καὶ ἀσάλευτον τῆς πίστεως" auf dem ("ἐφ' ᾗ") Christus die Kirche bauen wollte ("ἔλεγεν ὁ Χριστὸς οἰκοδομήσειν τὴν ἐκκλησίαν"), insofern er als erster die Satzungen der Kirche grundlegt ("ὡς πρώτου αὐτοῦ τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα καταβαλλομένου") unter Juden und Griechen. Und auf ihm wurde die Kirche erbaut ("ἐπ' αὐτῷ ᾠκοδομήθη ἡ ἐκκλησία")" (2).

Dreierlei wird hier klar gesagt: 1. Petrus als Fels leitet seinen Namen her von Christus dem Felsen. 2. Petrus ist Fels wegen seines festen und unerschütterten Glaubens. 3. Die Kirche ist auf Petrus in Person ("ἐπ' αὐτῷ") erbaut. Beachtenswert sind noch zwei Umstände dieser Exegese: Daß Petrus wegen seines Glaubens Fels sei, wird durch "oder" eingeleitet, was Origenes vielleicht als frei zu wählende Meinung hat hinstellen wollen. Sodann wird als Grund, um dessentwillen Christus seine Kirche auf Petrus (in der Zukunft, von der Primatsverheißung aus gesehen) bauen wollte, angegeben, daß Petrus als erster die Satzungen der Kirche unter Juden und Heiden grundlegt (in der Gegenwart), d.h. ein für allemal. Eine solche Exegese gleicht — wenigstens auf den ersten Blick — jener, die auf Grund von O. Cullmann, *Petrus*, von Erzpriester Nikolaj Afanas'ev vorgelegt wurde (3).

Origenes kann — wie wir gesehen haben (4) — die Unerschütterlichkeit des Glaubens des Petrus stark betonen. Dies hindert ihn aber keineswegs, in anderem Zusammenhang die Schwäche des Erstapostels hervorzukehren.

(1) Vgl. oben S. 291 und 292.

(2) ORIGENES 12, S. 149: Fragment 345 II.

(3) Oscar CULLMANN, *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr*, Neuchâtel-Paris 1952. N. AFANAS'EV, *Ap. Petr i Rimskij episkop* (*Po povodu knigi O. Kull'manna "Sv. Petr"*), *Pravoslavnaja Mysl'* 1955, S. 7-32.

(4) Siehe z.B. oben S. 290-291; 303-304.

So vergleicht er in der Homilie über 1. Samuel 28,3-25, Num. 7, den Apostel Petrus mit Johannes dem Täufer: Bereits im Mutterschoß hatte Johannes den Herrn kennengelernt (vgl. Lk. 1,41 ff.) und wußte große Dinge von ihm. "Doch das Übermaß der (sich ihm geoffenbarten) Herrlichkeit veranlaßte ihn, ähnlich wie Petrus zu handeln. Wieso? Dieser [Petrus] kannte ein großes Christusgeheimnis ("μέγα τι ᾔδει περὶ τοῦ Χριστοῦ"). [Als er fragte:] Wer bin ich? 'Für wen halten mich die Leute'? (Mt. 16,13), antwortete er: 'Der eine meint dies, der andere das'. [Darauf Christus:] 'Und was sagst du?' [Petrus erwiderte:] 'Du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes' (Mt 16,16). Dafür wird er auch selig gepriesen: 'Fleisch und Blut hat ihm das nicht offenbart, sondern der Vater im Himmel' (Vers 17)" (1). Petrus hatte Großes über Christus gehört und es angenommen, war aber nicht gewillt, ihm ins Leiden zu folgen (Mt 16,21ff. und Parallelen): "Gott bewahre, Herr!" (2). "Großes wußte er über Christus, nicht aber wollte er die demütigere Botschaft über ihn annehmen. Bedenke, daß es dem Johannes ähnlich erging!" (3). Nach allen Offenbarungen der Herrlichkeit Christi — der Täufer hatte den Hl. Geist über den Erlöser niederschweben sehen — "zweifelte er und glaubte vielleicht auch nicht ("ἀμφέβαλλεν καὶ τάχα ἠπίστει"), ob der, dessen Herrlichkeit so groß war, bis zur Unterwelt und zum Abgrund niedersteigen werde. Deshalb sagte er: 'Bist du der kommen soll, oder sollen wir einen anderen erwarten?' " (4).

Origenes vergleicht hier den Petrus mit Johannes dem Täufer. Aber es bleibt in etwa unbestimmt, wieweit er das Zweifeln und Ungläubig-Sein von Petrus und von Johannes ("τοιοῦτόν τινά μοι νόει καὶ τὸν Ἰωάννην") (5) aussagen will.

In der 17. Homilie zum Lukasevangelium zieht Origenes kurz einen Vergleich zwischen Maria, der Mutter Jesu, und Petrus; beide läßt er am Kreuz Ärgernis nehmen, aber sogleich wieder im Glauben erstarken. Es geht um die Weissagung des Simeon (Lk. 2,34-35): "Er ahnt dunkel, daß, nachdem die Jünger und auch Maria am Kreuz Ärgernis genommen hatten, schnelle Heilung kom-

(1) ORIGENES 3, S. 291,8-13.
(2) S. 291,13-18.
(3) S. 291,19-20.
(4) S. 291,23-24.
(5) Ebenda, S. 291,20.

men wird, die ihr Herz im Glauben an ihn bestärkt. So sehen wir nämlich, wie auch Petrus sich am Glauben an Christus festhält (1). Daraus folgt für Origenes: "Das schwache/schadhafte/hinfällige Menschliche wurde also erlesen, damit sich die Macht/die Stärke ("τὸ ἰσχυρόν") des Herrn zeige" (vgl. 1 Kor. 1,27) (2).

Leider ist uns der Kommentar zum "Examen der Liebe" (Joh. 21,15ff.) nicht erhalten geblieben. Ganz flüchtig kommt Origenes darauf zu sprechen im Kommentar zum Römerbrief V, 10. Im näheren Zusammenhang ist die Rede von der Liebe, die niemals aufhört (1 Kor. 13,8), die höher steht als Glaube und Hoffnung (Vers 13); wer Gott und den Nächsten aus allen Kräften liebt (Mt. 22,37-39), kann nicht mehr sündigen. Dann folgt der Satz: "Petro cum summa rerum de pascendis ovibus traderetur et super ipsum velut super terram fundaretur ecclesia, nullius alterius ab eo virtutis confessio nisi charitatis exigitur" (3).

Schlusswort

Am Schluß dieser Studie über Origenes mögen einige Hauptpunkte hervorgehoben und Verbindungslinien nachgetragen werden.

Schon in dem von uns an erster Stelle angeführten Text aus dem Johanneskommentar weist Origenes hin auf die Lehre, die jeder Glaubende aus dem Fall des ersten Apostels entnehmen kann: demütige Anerkennung der eigenen Gebrechlichkeit (4). Die göttliche Erziehungskunst vor Augen schildert Origenes eingehend die für unser Thema wichtigen Tatsachen aus dem Leben des Erstapostels: sein Bekenntnis der Gottheit Christi, seinen Widerstand gegen die Leidensbotschaft und seine Verleugunng des Meisters. Leider fehlt uns der Kommentar zu so wichtigen Petrusstellen wie Lk. 22,31-32 ("Simon, Simon! Siehe, der Satan hat verlangt, euch sieben zu dürfen wie Weizen. Aber ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke. Und du, wenn du dich einst bekehrt

(1) *Origenes Werke*, Neunter Band, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Herausgegeben von Dr. Max RAUER, Leipzig 1930, S. 118,22-119,5.

(2) Ebenda, S. 119,5-7.

(3) MIGNE PG 14,1053C.

(4) Oben S. 288, Text zu Anm. 7.

hast, stütze deine Brüder!") und Joh. 21,15ff., worauf er sonst nur beiläufig zu sprechen kommt.

Wie die Väter im allgemeinen, so setzt auch Origenes die Tatsächlichkeit der in der Schrift berichteten Ereignisse voraus. Girod zufolge sucht er den Wortsinn beizubehalten, wofern es nicht absolut unmöglich ist; nur aus schwerwiegenden Gründen geht er von ihm ab (1). Kritischen Sinn kann man ihm nicht absprechen. Nach F. H. Kettler hat Origenes nicht nur am Alten, sondern auch am Neuen Testament "historische Kritik von einer für seine Zeit erstaunlichen Kühnheit geübt" (2). Mag er auch noch so sehr den "Geist" der Hl. Schrift betonen, zuunterst bleibt für ihn der "Buchstabe", der wörtliche Sinn, die Tatsache. Girod macht die Feststellung, daß für Origenes der "Buchstabe" nur dann einen verschlimmernden Sinn annimmt, wenn er vom "Geist" abgetrennt wird: Origenes steht nicht vor der Wahl, den Buchstaben auszuschalten, um den Geist zu bewahren, sondern vielmehr sich des Geistes zu bedienen, um den Buchstaben zu begreifen (3).

Den Unterschied in der Wiedergabe des Bekenntnisses Petri Mt. 16,16 ("Du bist Christus, *der Sohn des lebendigen Gottes*".) einerseits, und andererseits Mk. 8,30 ("Du bist der Messias".) und Lk. 9,20 ("der Gesalbte Gottes"), bei denen der vollere Wortlaut mit der Seligpreisung des Petrus und der Primatsverheißung fehlt, erklärt Origenes durch eine vom Meister erlernte Pädagogik der Jünger: sie verkünden vom Evangelium vor oder nach der Auferstehung Christi mehr oder weniger, je nach der Fassungskraft der Hörer (4). Im Gegensatz zu solchen Erwägungen erklärt die moderne Exegese unter Anwendung der verschiedensten Hypothesen den Unterschied zwischen Matthäus und Markus/Lukas chronologisch und "gemeindetheologisch": die knappe Fassung bei Markus sei die ursprüngliche, die dann in den Gemeinden der Urkirche weitergebildet, entfaltet und aufgefüllt worden sei (5).

(1) GIROD, a.a.O., S. 49-62; 59.

(2) Franz-Heinrich KETTLER, *Funktion und Tragweite der historischen Kritik des Origenes, Kairos*, Freilassing/Salzburg, 15 (1973), S. 36-49.

(3) Girod, S. 49.

(4) Oben S. 297.

(5) Siehe darüber z.B. Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III, I, *Die Lehre von der Kirche*, München 1958[3-5], S. 156ff. Der Text bei Mt. 16 "sei vielmehr sehr früh von der Gemeinde geschaffen worden" (158); oder "daß erst die sich konstituierende Gemeinde die Primats-

Im Mittelpunkt unserer Untersuchung stand die persönliche Haltung des Petrus in entscheidenden Augenblicken seines Lebens. Wir sahen, daß nach Origenes der persönliche Glaube des Petrus verschiedene Stadien durchläuft und beträchtlichen Schwankungen unterliegt. Wie der Glaube, so erscheint auch seine Sünde, sein Widerstand gegen das Leiden und seine Verleugnung, in mannigfaltiger Abstufung und Schichtung.

Im Widerstand des Petrus gegen das Kreuz sieht Origenes wohl ein Ärgernis (1), anerkennt aber gerade hier seinen guten Willen und entschuldigt ihn durch Unwissenheit und das Fehlen einer besonderen Offenbarung über das Geheimnis des Kreuzes (2). Gewiß, Satan bemächtigte sich nach der Ansicht des Origenes bei jener Gelegenheit des Petrus, wenn auch nicht vollständig (3). "Satan" als Benennung für Petrus bedeutet nach Origenes "Widersacher". Zwei weitere mildernde Umstände macht Origenes geltend: Jesus wandte sich dem Petrus zu und forderte ihn zu erneuter Nachfolge auf (4). Das objektiv Schwere im Widerstand des Petrus gegen die Leidensidee sieht Origenes in der irdischen Gesinnung (5).

Bei der Verleugnung — so kommentiert Origenes — bekundete Petrus zwar guten Willen, wird aber trotzdem "vom Geist der Feigheit vollkommen besiegt" (6). Bekenntnis und Verleugnung, "Nicht-Nacht" und "Nacht" stehen in Petrus beieinander (7). Wenn

---

verheißung schuf, indem sie den Sinn des Petrusnamens ausdeutete" (162). Schmaus referiert hier lediglich die Theorien anderer. Seine eigene Interpretation gibt Paul GAECHTER S.J., *Das Matthäusevangelium*, Innsbruck/Wien/München 1963: "Der Sohn des lebendigen Gottes sagt wesentlich mehr aus als das Wort 'Messias' und führt auch das von Lk ('der Messias Gottes') hervorgehobene religiöse Moment auf seine letzte Wurzel zurück. Dadurch verrät sich der Beisatz als ein Niederschlag theologischer Durchdringung, kann also auch deshalb nicht wörtlich als Teil des spontanen Bekenntnisses angesehen werden" (519). Uns scheint, daß ein solch spontanes Bekenntnis dennoch möglich war, allerdings unter Beachtung von Mt 16,17, daß dieses "spontane" Bekenntnis — wie unter anderen Vätern (z.B. CHRYSOSTOMUS, Matthäus-Homilie 54 [55]: PG 58,533) auch Origenes betont (oben, S. 290) — auf Eingebung des himmlischen Vaters erfolgte. Der natürliche Petrus war dazu nicht imstande.

(1) Oben, S. 301.

(2) S. 297-298 ff.

(3) S. 299.

(4) Ebenda, S. 299-300.

(5) S. 301-302.

(6) S. 288.

(7) Ebenda, 288-289.

Origenes, dem zufolge der Mensch durch jede Sünde wie durch ein Tor in die Hölle/die Unterwelt hinabsteigt, dann gleich zu diesen Sünden die Gottesleugnung/die Gottesverleugnung rechnet — nach der lateinischen Übersetzung die Christusverleugnung —, wird deutlich, daß sein Gedanke auf Petrus abzielt (1).

Einmal scheint Origenes bei Petrus, ähnlich wie bei Johannes dem Täufer, "ein Zweifeln und vielleicht ein Ungläubigsein" der Kreuzesbotschaft gegenüber anzunehmen (2). An anderer Stelle läßt er sogar Maria, die Mutter Jesu, wie den Petrus am Kreuz Ärgernis nehmen, aber sie sogleich wieder im Glauben bestärkt werden (3).

In der Beurteilung des Falles Petri von verschiedenen Standpunkten aus trifft sich Origenes im voraus mit dem Gedanken eines anderen großen alexandrinischen Exegeten, Cyrill. Nach diesem hat Petrus den Glauben nicht gänzlich verloren; er wurde schwach, ohne (an Satan) ausgeliefert worden zu sein (4). Gewiß, die Verleugnung war eine Sünde (5). Doch hat Petrus in seinem Fall keineswegs das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Abrede gestellt. Cyrill ist sicher, daß Petrus seinen Meister nicht nur als den wahren Sohn Gottes bekannt hatte, sondern auch, daß er dies Bekenntnis durch die Verleugnung nicht zurücknahm. Sein Fall erklärt sich lediglich aus menschlicher Verzagtheit (6). Petrus fürchtete nicht, in Gefangenschaft zu geraten, er wollte sich nicht dem Bekenntnis der Wahrheit entziehen. So entdeckt Cyrill als tiefsten Beweggrund der Verleugnung das Verlangen, unter allen Umständen beim Herrn zu sein, das heißt im tiefsten Grunde seine Liebe (7). Origenes hatte geschrieben: "Ich glaube, daß Petrus nach der Verleugnung bitter weinte, da er Jesus suchte" (8).

Diese Erwägungen eines Origenes und Cyrill zeigen, wie abgrundtief und vielschichtig die menschliche Seele ist — hier die Seele des Erstapostels — und wie bei der Verleugnung eine objektiv schwerste Sünde, die an Gottesleugnung, Gottesverleugnung und

(1) S. 294-295.
(2) S. 307.
(3) Ebenda, S. 307-308.
(4) Im Kommentar zu Lk. 22,31-32: PG 72,916B.
(5) Ebenda, 916C-D.
(6) Im Kommentar zu Lk. 22,54-62: PG 72,928B-D.
(7) Im Kommentar zu Joh. 18,17: PG 74,597A-B.
(8) Oben, S. 289.

Christusverleugnung grenzt, mit subjektiv vollkommenen Motiven beisammen sein konnte.

In der Darstellung der Petrusereignisse durch Origenes tritt nicht nur *ein* Gegensatz ganz eindrucksvoll hervor: der zwischen dem persönlichen Vollkommenheitsstreben des Petrus und seiner menschlichen Schwäche im Fall. Hierzu kommt ein weiterer Gegensatz, der darin besteht, daß ausgerechnet jener Apostel so armselig in Sünde fiel, den Christus zum Felsengrund seiner Kirche erkoren hatte.

Wichtig für das Verständnis der Petrusexegese des Origenes ist sodann der folgende Umstand: Weil Origenes das "Petrus-Sein" im Sinne eines "Besser-Seins", einer größeren Vollkommenheit und Tugend, auf alle Apostel und alle Gläubigen ausdehnt und vor allem in diesem — auch wahren — Sinne den Felsen Petrus auf dem Felsen Christus aufruhen läßt, verschwimmt in seiner Exegese die Tatsache, daß auch, ja zunächst die Amtsgewalt und Vollmacht Petri auf Christus begründet ist und daß zu dieser Amtsgewalt und Vollmacht der persönliche Glaube des Petrus nicht insofern gehört, als er seine persönliche Vollkommenheit und Tugend zeigt, sondern insofern Petrus zum amtlichen Glauben und Bezeugen seine besondere Sendung von Christus erhalten hat. Allerdings ist ein solches Glaubenszeugnis tatsächlich und praktisch in Petrus ohne den individuellen, persönlichen Glauben nicht möglich. Wenn daher Origenes im oben angeführten Katenenfragment (1) sagt, Petrus sei von Christus mit dem Felsennamen wegen seines festen und unerschütterlichen Glaubens benannt worden und Christus habe auf einem solchen Glauben seine Kirche gegründet, so werden dabei die Schwankungen des persönlichen Glaubens übergangen und so ist damit noch nicht genügend zum Ausdruck gebracht, daß die Kirche nicht an erster Stelle auf dem subjektiven Glauben des Petrus in seiner moralischen Vollkommenheit ruht, sondern auf dem objektiven Glaubenszeugnis, dessen Träger die Person des Petrus ist. Tatsächlich fügt Origenes im Fragment hinzu, daß auf Petrus — das heißt doch wohl auf seine Person — die Kirche gebaut wurde. Da aber Origenes im gleichen Zusammenhang das Auf-Petrus-Begründetsein der Kirche dadurch erklärt, daß Petrus als erster die Satzungen der Kirche grundgelegt hat (2), bleibt die

(1) Oben S 306.

(2) Vgl. Johannes Chrysostomus, Matthäus-Homilie 54 [55]: PG 58,534-535 über Petrus, der die Kirche überall auf der Erde ausbreitete.

Möglichkeit offen, dies in einem viel weiteren Sinne zu verstehen, ähnlich wie bei O. Cullmann oder N. Afanas'ev (1).

Wie oben dargelegt wurde, ruht die Kirche nach Origenes auf dem Glaubensbekenntnis Petri und jedes Gläubigen (2), wobei der Glaube die Bereitschaft einschließen muß, Nachahmer Christi, Vollkommener, Heiliger zu sein. So gesehen ruht nach Origenes die Kirche auf der Heiligkeit. Daß diese Heiligkeit ihre Krönung in der Liebe findet, sagt uns Origenes an anderer Stelle ausdrücklich. Er bemerkt zu Joh. 21,15 ff., daß die Unsündlichkeit gleichen Schritt hält mit der Liebe, daß die Liebe höher steht als Glaube und Hoffnung. Es brauchte daher nicht nur eines Bekenntnisses des Glaubens, sondern auch der Liebe: "Als dem Petrus die höchste Hirtengewalt übergeben und auf ihn wie auf ein Erdreich die Kirche gegründet wurde, da wird von ihm das Bekenntnis keiner anderen Tugend verlangt als der Liebe" (3). Auch aus dieser Stelle wird klar, daß die Kirche nach Origenes zuunterst auf der Person des Petrus ruht, allerdings um seiner Liebe, um seines Glaubens willen, der immer vorausgesetzt bleibt. Im Examen der Liebe liegt eine Anspielung auf Petri Fall und die Art seines Falles, seine dreimalige Verleugnung, die durch das dreimalige Bekenntnis der Liebe — nicht des Glaubens — wettgemacht werden sollte.

Die Idee des Origenes von der Ausdehnung des Petrus-Seins auf alle Gläubigen ist klar und bündig vom russischen Philosophen Vladimir Soloviev kommentiert worden:

> "Voilà donc deux vérités également incontestables: le Christ est la pierre de l'Eglise, et Simon bâr Jonâ est la pierre de l'Eglise. Si c'est une contradiction, elle ne s'arrête pas ici. Car nous voyons ce même Simon-Pierre, qui *seul* a reçu du Christ cet attribut exceptionnel, proclamer cependant dans une de ses épîtres que *tous* les croyants sont des pierres vivantes de l'édifice divino-humain (prima Petri, II,4.5). La pierre unique de l'Église – c'est Jésus; mais, si nous en croyons Jésus, la pierre par excellence de son Église – c'est le coryphée des apôtres; et si nous voulons en croire celui-ci, la pierre de l'Eglise – c'est chaque vrai croyant" (4).

Bernhard SCHULTZE S.J.

(1) Siehe oben, S. 306 mit Anm. 2 und 3.
(2) Oben, S. 289 ff.
(3) Oben, S. 308 mit Anm. 3.
(4) *La Russie et l'Église universelle*, Paris 1922⁴, S. 103-104.

Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts

I

Le sens littéral du mot παννυχίς serait celui de quelque chose qui dure toute la nuit; il serait ainsi synonyme du mot ἀγρυπνία ou encore du russe всенощное бдение. On pense alors à la tradition des anciennes vigiles chrétiennes qui auraient duré toute la nuit. Contre toute étymologie cependant, les plus anciens codex de l'Euchologe byzantin, et donc cela à partir du *Barberini gr. 336* (VIII-IX[e] s.), donnent le nom de pannychis à un office assez court qui consiste en trois ἀντίφωνα et en cinq prières presbytérales et leurs correspondantes συναπταί ou litanies. A partir du X[e] siècle, le mot pannychis apparaîtra quelquefois dans les documents de l'office célébré selon l'Ὡρολόγιον monastique, mais il ne s'agira pas du même office, quoique celui-ci semble avoir été si non inspiré, au moins influencé par la Pannychis de l'Euchologe des églises séculières. Les Russes célèbrent actuellement un office funèbre, hors du cursus des Heures de l'Horologe, appelé aussi pannychis ou панихида. Le Τριῴδιον a un office de Pannychis pour les défunts entre les Vêpres et les Matines du samedi avant la Pentecôte (1); une autre Pannychis pour les défunts est indiquée le samedi de Carnaval (2).

Ce travail fait donc suite aux articles déjà parus dans cette revue (3), consacrés à la question du rapport entre les offices de l'Horologe monastique palestinien, aujourd'hui en vigueur dans toutes les Eglises de tradition byzantine, et l'ancien office cathédral appelé ᾀσματικὴ ἀκολουθία ou песненное последование (« office

(1) *Πεντηκοστάριον*, éd. *Phôs*, Athènes 1960, pp. 208-211.

(2) *Τριῴδιον κατανυκτικόν*, éd. *Phôs*, Athènes 1958, p. 19.

(3) *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, dans *OrChrPer* 37 (1971) 85-124; *Les prières presbytérales des matines byzantines*, I[ère] partie, *ibid.* 406-436; 2[e] partie, dans *OrChrPer* 38 (1972) 64-114; *Les prières pres-*

chanté » selon notre traduction), disparu depuis le XV[e] siècle non sans laisser des traces, même importantes, dans l'actuel Euchologe, qui est une adaptation de l'ancien à la liturgie des Heures de l'Horologe. Nous commencerons donc par étudier la Pannychis selon l'ancien Euchologe.

Jacques Goar dans son *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum* (1) avait encore fait mention de la Pannychis ainsi que du Μεσονυκτικόν en se dispensant de donner le texte des prières (2); nous allons commencer donc par présenter ce texte d'après *Barb. 336*, en le comparant avec le texte publié par A. A. Dmitrievsky d'après *Sinaiticus gr. 956* (X[e] s.) (3). Le professeur de l'université de Thessalonique, J. Fountoulîs (4), a publié ces prières avec tous les autres éléments de la Pannychis d'après des documents que nous nous apprêtons nous-mêmes à étudier ici, espérant cependant ne pas faire double emploi avec son travail. Le professeur de Leningrad, N. D. Uspensky, a consacré tout le III[e] chapitre de sa thèse doctorale (5) au thème de la Pannychis. Un livre récent sur les funérailles byzantines (6) touche aussi notre sujet, comme nous le verrons plus loin. Nous-mêmes, dans les articles cités, avons déjà touché ce thème de la Pannychis; qu'il nous soit permis de répéter certains points et en supposer d'autres (7).

---

bytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin, dans *OrChrPer* 39 (1973) 29-82; en outre *Le sacerdoce ministériel dans les prières secrètes des vêpres et des matines byzantines*, dans *Euntes docete* (Pont. Univ. Urbaniana) 24 (1971) 186-219. Dans la citation de ces articles nous nous servirons des sigles: *Pr. Vêpr.*, *Pr. Mat.* I, *Pr. Mat.* II, *Pr. Heur.*, *Pr. Secr.*

(1) Venise 1730, p. 44 *ad calcem.*

(2) Cf. *Pr. Heur.* 30

(3) А. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока*, т. *1*, *Τυπικά*, Kiev 1895; т. *2*, Εὐχολόγια, Kiev 1901; т. *3*, Τυπικά, Petrograd 1917. Nous citerons cet ouvrage par *Opisánie* I, II ou III; ici: *Opisánie* II, 13-15.

(4) Ι. Φουντουλῆς, *Παννυχίς* (= *Κείμενα Λειτουργικῆς 2*) Thessalonique 1969; *cf. Pr. Heur.* 55 note 1.

(5) Н. Д. Успенский, *Чин всенощного бдения в Греческой и Русской Церкви*, (manuscrit), Académie Ecclésiastique de Leningrad 1949; ch. III: *La Pannychis*, pp. 416-467. Cf. *Pr. Heur.* 80 note 1.

(6) V. Bruni, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo gli eucologi manoscritti di lingua greca*, Jérusalem 1972.

(7) *Pr. Vêpr.* 96 note 1; *Pr. Mat.* II, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 93, 94, 97, 100; *Pr. Heur.* 54-55, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82.

I. – LE TEXTE DES PRIÈRES

Prière vespérale du I antiphônon de la Pannychis ([1])

[1] *Tout au long de ce jour nous avons fait nos délices*
de la contemplation de l'œuvre grandiose
réalisée dans ta création, ô Seigneur,
et en elle, frappés d'admiration, nous t'avons glorifié
comme le créateur de toute chose
et l'artisan de ces merveilles extraordinaires;
aussi au terme de cette journée
il est juste que nous te présentions nos louanges.
Nous pensons aussi à la prévoyance de ta grande sagesse,
puisque tu as fait arriver l'obscurité
et il s'est fait nuit,
procurant aux hommes un repos de leurs fatigues
et aux animaux un moyen de se nourrir;
aussi nous t'acclamons avec le prophète:
« Que tes œuvres sont grandes, Seigneur,

([1]) Texte grec: *Barb. 336* comparé avec *Sin. 956*: *Opisánie* II, 13-14; cf. Fountoulîs, *Pannychis*, 20, qui suit *Barb. 336* tout en complétant les ecphonèses et en modernisant la ponctuation.

f. 242 || ΕΥΧΗ ΕΣΠΕΡΙΝΗ ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Α' ΤΗΣ ΠΑΝΝΥΧΙΔΟΣ – N° 103 –

Οἱ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἡμέρας τῇ θεωρίᾳ τῆς ἐν τῇ κτίσει μεγαλουργίας σου . ἐντρυφήσαντες Κύριε . καὶ διὰ αὐτῆς . σὲ τὸν γενεσιουργὸν τῶν ἁπάντων . καὶ τῶν ὑπερφυῶν θαυμάτων ποιητήν . ὑπερεκπλαγέντες καὶ δοξάσαν-
5 τες . καὶ μετὰ τὴν ταύτης παρέλευσιν ἀξίως . αἴνεσίν σοι προσάγομεν . κατανοοῦντες τῆς μεγάλης σου σοφίας τὴν πρόνοιαν . ὅτι ἔθου σκότος καὶ ἐγένετο
f. 243 νύξ . ἀνθρώποις μέν . κόπων ἀνάπαυσιν || φέρουσ⌈α⌉ . θηρίοις δὲ τροφῆς πορισμόν . καὶ μετὰ τοῦ προφήτου βοῶμέν σοι. ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου Κύριε πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας . δεόμεθα δὲ φιλάνθρωπε δέσποτα . μὴ ἐπι-
10 δῦναι ἡμῖν ἐπὶ τῷ παροργισμῷ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν . σὲ τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον . ἀλλὰ διὰ παντὸς ἡμᾶς τῷ φωτισμῷ τῆς σῆς καταλάμπεσθαι χάριτος . ἵνα ἐν ἡμέρᾳ καὶ νυκτί . δοξάζωμέν σου τὴν ἀκατάληπτον μεγαλειότητα. Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα.

---

1 ευχη . . . παννυχιδος] ευχαι της παννυχιδος; N° 103 in ms 5 αξιως . . . προσαγομεν om 6 σου add ευσπλαγχνιας και 7 φερουσαν in ms 11 δια παντος ημας om 12 σου την ακαταληπτον] την καταληπτον σου εκφω in ms: εκφωνησις ou plutôt εκφωνως

toutes tu les as faites avec sagesse » = Ps 103,24ab
En outre nous demandons, Maître amant des hommes,
de ne pas te cacher à nous, soleil de justice,
dans ton irritation pour nos péchés = cf. Ps 6,2 et 37,2
mais de nous éclairer toujours de la lumière de ta grâce,
afin que jour et nuit nous glorifiions
ta grandeur incommensurable.
Ecphonèse: *Car à toi convient toute gloire...*

PRIÈRE DU II ANTIPHÔNON (1)

[2] *Toi, qui es la lumière éternelle et sans crépuscule,*
ô notre Dieu,
et en qui il n'y a pas de succession ni ombre de modification,
nous te chantons à cette heure de la nuit
et nous te demandons de rester ensemble
éveillés avec les yeux du corps,
et concède que les pensées de notre esprit soient
dans la contemplation de ta gloire,
et que ne subissant aucun assoupissement de l'âme,
nous ne soyons pas privés de la voix spirituelle,
celle qui se réjouit en toi et te confesse,

---

(1) *Barb. 336* (*Sin. 956*: *Opisánie* II, 14; FOUNTOLÎS, 21-22):

|| ΕΥΧΗ ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Β' – Nº 104 – f. 244

Σὲ τὸ ἀΐδιον καὶ ἀνέσπερον φῶς ὁ Θεὸς ἡμῶν . παρ' ᾧ οὐκ ἔστι παραλλαγή . ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα ἐν τῷ παρόντι καιρῷ τῆς νυκτός . ἀνυμνοῦντες δεόμεθα συγγρηγορεῖν τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς . καὶ τοὺς τῆς διανοίας ἡμῶν λογισ-
5 μούς . ἐν τῇ θεωρίᾳ τῆς δόξης σου καταξίωσον . καὶ μή τινα νυσταγμὸν ψυχῆς ὑπομείναντ⌈ας⌉ στερηθῆναι τῆς πνευματικῆς φωνῆς . τῆς ἐν σοὶ ἀγαλλιάσεως καὶ ἐξομολογήσεως . || ἀλλ' ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ᾄδοντες f. 245 ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ ἐν τῷ στόματι ἡμῶν . σοὶ τῷ Θεῷ . τῆς παρὰ σοῦ σωτηρίας τυχεῖν ἡμᾶς . ὅπως καὶ ἤχου τῶν ἐργαζόντων ἐν οὐρανοῖς . ἀπολαύειν
10 αἰωνίως ἀξιωθῶμεν.
'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται . τὸ πάντιμον καὶ μεγα⌈λο-πρεπές⌉.

---

2 αιδιον και ανεσπερον] ανεσπερον και αιδιον 3 παροντι καιρω της νυκτος] παρελθοντι της νυκτος μετρω 6 υπομειναντες in ms της εν ... εξομολογησεως om 9 καὶ add του

mais que chantant à toi, notre Dieu,
des psaumes, des hymnes et des cantiques
dans nos cœurs et avec nos bouches,
nous obtenions le salut qui vient de toi,
afin que nous puissions jouir éternellement aussi
du chant de ceux qui font fête au ciel.
Ecphonèse: *Car sanctifié et glorifié est ton honorable et magnifique (nom)...*

Prière du III antiphônon [1]

[3] *O Dieu, qui acceptes la louange sans sommeil*
et sans interruption
des puissances incorporelles et douées d'intelligence
qui sont dans les cieux,
à qui n'appartient pas la lumière matérielle,
mais à qui a été donnée l'illumination
éternelle de ta gloire inaccessible:
la continuité par elles du culte de ta sanctification;
jette un regard sur notre bassesse

---

[1] *Barb. 336* (*Sin. 956*: *Opisánie* II, 14; Fountoulîs, 23-24).

[ΕΥΧΗ] ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Γʹ – Nº 105 –

Ὁ τὴν ἄυπνον καὶ ἀκατάπαυστον δοξολογίαν . ὑπὸ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀσωμάτων καὶ νοερῶν δυνάμεων δεχόμενος Θεός . αἷς οὐχ ὑπάρχει φῶς ὑλικόν . (f. 246) ἀλλὰ τῆς σῆς || ἀπροσίτου δόξης ἡ ἀΐδιος ἔλλαμψις . τὸ ἀδιάστατον αὐταῖς (5) τῆς ἁγιαστικῆς σου λατρείας χαρίζεται . ἐπίβλεψον ἐπὶ τὴν ἡμετέραν ταπείνωσιν . καὶ πρόσδεξαι τὴν ἐν συμμέτρῳ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας . μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων . νόων προσαγομένην σοι παρ' ἡμῶν νυκτερινὴν ὑμνῳδίαν . μὴ πρὸς τὸ ἀνάξιον ἀφορῶν τῆς ἡμετέρας ζωῆς . ἀλλὰ πρὸς τὸ ἄμετρον τῆς σῆς ἀγαθότητος . δι' ἧς καὶ παρήγαγες ἡμᾶς ἐκ μὴ ὄντων καὶ πρὸς τὸ εἶναι συντη- (f. 247) (10) ρεῖς . καὶ || τῆς σῆς αἰνέσεως τὴν εὐωδίαν διὰ τῶν ἁγίων σου γραφῶν ἐνέπνευσας ἡμῖν . αἰνεῖν σὲ τὸν μόνον ἅγιον . ἄρρητόν τε καὶ ἀκατάληπτον τῶν ἁπάντων ποιητὴν καὶ δεσπότην . προσκυνοῦντες δοξάζομεν αἰτούμενοι τὴν ἐκ σκότους τῆς ἁμαρτίας ἀπολύτρωσιν . καὶ τὴν ἐν τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου σου ἀτελεύτητον μακαριότητα.

(15) Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καί.

---

7 υπερουρανιων νοων] επουρανιων νοερων 10 και om 11 αινειν] εν η 12 ποιητην add τε δεσποτην add ον Fountoulîs εκ add του

et accepte cette psalmodie (hymnôdia) nocturne
offerte à toi par nous
dans la mesure de la faiblesse humaine
à l'imitation des esprits célestes,
et ne regarde pas à ce qu'il y a d'indigne
dans notre vie,
mais à ta bonté sans bornes,
par laquelle tu nous as tirés du néant
et tu nous conserves dans l'existence,
et tu as inspiré à nous par tes saintes écritures
le parfum de ta louange:
de te louer toi le seul saint,
ineffable et incommensurable, créateur et maître
de toutes les choses.
Prosternés nous te rendons gloire,
demandant la délivrance des ténèbres du péché
et le bonheur sans fin à la lumière de ta face.
Ecphonèse: *Car à toi est la domination*
et à toi le règne et...

PRIÈRE 4e: DE L'APOLYSIS (1)

[4] *Maître pantokrator,*
principe de lumière incommensurable
et être incompréhensible,

---

(1) *Barb. 336* (*Sin. 956*: *Opisánie* II, 14-15; FOUNTOULÎS, 28-29):

ΕΥΧΗ ΤΗΣ ΑΠΟΛΥΣΕΩΣ Δ' – Nº 106 –

Δέσποτα παντοκράτορ . ἀκατάληπτε ἡ ἀρχὴ φωτὸς καὶ ἀπερι||νόητος f. 248
οὐσία . ὁ τῆς μονογενοῦς καὶ ἐνυποστάτου σου σοφίας πατήρ . ὁ τοῦ ζωοποι⌈οῦ⌉
σοῦ καὶ παντοδυνάμου πνεύματος προβολεύς . ὁ διὰ σπλάγχνα ἐλέους καὶ ἄφατον
5 ἀγαθότητα. μὴ παριδὼν τὴν ἀνθρώπων φύσιν τῷ σκότῳ τῆς ἁμαρτίας συν-
εχομένην . ἀλλὰ τὰ θεῖα φῶτα τῶν ἱερῶν σου διδαγμάτων διὰ νόμου καὶ προ-
φητῶν ἀναλάμψας ἡμῖν . ὕστερον δὲ ἡμῖν αὐτὸν τὸν ἀληθινὸν καὶ ἄδυτον τῆς
δικαιοσύνης ἥλιον . τὸν μονογεν⌈ῆ⌉ σου υἱὸν εὐδο||κήσας διὰ σαρκὸς ἀνατεῖ- f. 249
λαι καὶ πρὸς τὴν λάμψιν τοῦ σοῦ φωτισμοῦ ὁδηγῆσαι . γενηθήτω τὰ ὦτά σου
10 προσέχοντα εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεως ἡμῶν καὶ δωρῆσαι ἡμῖν ἐν ἀγρύπνῳ

---

1 της... δ'] δ' της ... 2 αρχίφωτος FOUNTOULÎS 3 ζωοποισου in ms
4 παντοδυνανου] ομοδυναμου σου 5 την add των σκοτω] σκοτει
8 μονογεμην in ms 9 λαμψιν add ημας

Père de la Sagesse monogène et consubstantielle à toi,
promoteur du vivifiant et tout-puissant Esprit;
par des entrailles de miséricorde
et une bonté inexprimable
tu n'as pas méprisé la nature humaine
prisonnière des ténèbres du péché,
mais tu as fait briller pour nous
les divines lumières de tes enseignements sacrés
par la loi et les prophètes,
et en dernier lieu tu as bien voulu que pour nous
le véritable et inaccessible soleil de justice,
ton Fils unique lui-même,
se lève dans la chair et nous guide
vers l'éclat de ta lumière;
puissent tes oreilles devenir attentives
à la voix de notre supplication = cf. Ps. 129,2bc
et veuilles-tu nous accorder
de passer avec une âme vigilante et sobre
toute cette nuit du (temps) présent,
à nous qui attendons la venue du jour
de ton Christ, notre Dieu, le juge de (nous) tous,
afin qu'il nous trouve non pas couchés ni endormis,
mais éveillés et levés,
dans la pratique de ses commandements,
et que nous entrions dans la joie du même Seigneur,
où il n'y a ni douleur, ni tristesse, ni gémissements,
où se trouve le lieu d'habitation
de tous ceux qui se réjouissent en toi.
Ecphonèse: *Car un Dieu bon et amant des hommes*
tu es, et à toi...

καὶ νηφούσῃ ψυχῇ πᾶσαν τὴν τοῦ παρόντος νύκτ⌈α⌉ ἡμᾶς διελθεῖν . ἐκδεχομένους
τῆς ἡμέρας τοῦ Χριστοῦ σου καὶ Θεοῦ ἡμῶν τοῦ κριτοῦ τῶν ἀπάντων τὴν πα-
ρουσίαν . ἵνα μὴ ἀναπεπτωκότες καὶ ὑπνώσαντες . ἀλλὰ γρηγοροῦντες καὶ
f. 250 διεγηγερμένοι ἐν τῇ ἐργασίᾳ τῶν ἐντολῶν '| αὐτοῦ . εὑρεθῶμεν καὶ εἰς τὴν
5 χαρὰν αὐτοῦ τοῦ Κυρίου εἰσέλθωμεν ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη λύπη καὶ στεναγμός .
ἔνθα εὐφραινομένων πάντων ἡ κατοικία ἐν σοί.
'Εκφώ⌈νως⌉· "Οτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοί.

---

1 παροντος νυκταν] παροντος βιου νυκτα 3 υπνωσαντες] υπνουντες
4 εντολων αυτου] αυτου εντολων 7 σοι add την δοξαν. ο λαος· αμην. ο αρχιε-
ρευς· ειρηνη πασιν.

(PRIÈRE 5e: DE L'INCLINATION DE LA TÊTE) (1)

Le diacre dit: (*Inclinons*) *nos têtes*; le prêtre prie:
[5] *Seigneur, notre Dieu, incline nos cœurs*
à l'obéissance de tes divins préceptes,
et détourne les yeux de notre esprit
afin qu'il ne s'attache pas à la vanité du monde,
mais fais qu'il soit fixé toujours
sur la beauté de ta gloire.
Ecphonèse: *Parce que tu es notre Dieu,*
un Dieu qui est miséricordieux et sauve,
et à toi nous faisons monter la gloire,
au Père et au Fils et au Saint-Esprit,
maintenant et toujours
et dans les siècles des siècles. Amen.

Ces prières sont attribuées au patriarche S. Germain I de Constantinople (†733) par un euchologe du XIe s., *Sin. 959* (2). Puisqu'elles se trouvent déjà dans *Barb. 336* (VIII-IXe s.), qui est un codex, semble-t-il, provenant de l'Italie Méridionale, mais

---

(1) *Barb. 336* (*Sin. 951*: *Opisánie* II, 15; FOUNTOULÎS, 29-30):

Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν, ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς·

– N° 107 -

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν κλῖνον τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς ὑπακοὴν τῶν θείων σου προσταγμάτων καὶ ἀπόστρεψον τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς διανοίας ἡμῶν τοῦ μὴ προσκεῖσθαι τῇ κοσμικῇ ματαιότητι . ἀλλ' ἐνατενίζε⌈ιν⌉ τῷ || κάλλει τῆς f. 251
5 δόξης σου διὰ παντὸς καταξίωσον.

'Εκφώ⌈νως⌉· "Οτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σῴζειν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 'Αμήν.

(*Sequitur praeparatio nardi*)

1 ιερευς] αρχιερευς 4 ενατενιζενιζειν in ms

N.B.: Cette prière d'inclination reçoit ici par exception un numéro (n° 107); en général *Barb. 336* unit ces prières aux prières d'apolysis qui les précèdent; cf. p. ex. *Pr. Heur.* 32, 39, 43, 47.

(2) *Opisánie* II, 62.

de source constantinopolitaine avec éléments palestiniens, il faut dire que si l'attribution du *Sin.* 959 est fondée, ces prières sont entrées dans l'Euchologe assez tôt après leur composition. Cela n'était pas trop difficile si son compositeur était réellement le patriarche liturgiste.

Le style de ces prières, ainsi que leur spiritualité, ne sont pas les mêmes que ceux des prières des autres Heures de l'ancien Euchologe, beaucoup plus sobres et concises (1).

Les trois premières prières sont destinées à des antiphôna. Ces antiphôna nous sont connus par des documents que nous allons étudier plus loin: *Dresde 104 A* (XIe s.) (2), *Patr. Alexandrie 149.104* (XIVe s.) (3) et *De sacra precatione* de Syméon de Thessalonique (XVe s.) (4). C'étaient:

I antiphônon:	Ps 119,1.2.7a.7b.	
II »	: Ps 120,1.2.7.8.	
III »	: Ps 121,1.2.7.9 + Ps 50.	

Les prières des antiphôna ne font cependant aucune allusion à ces psaumes, réduits d'ailleurs à un minimum de versets. Chacun de ces antiphôna avait son propre refrain, qui était respectivement: *Seigneur, qui es compatissant, aie pitié*; *La porte de la miséricorde...*; *Pitié pour nous Seigneur*. Ces refrains donnent aux psaumes un caractère pénitentiel, comme l'avait déjà remarqué Syméon. Rien de tel dans les prières respectives.

(1) Le ms *Ottoboni gr. 344* (a.D. 1177), euchologe de la cathédrale d'Otranto, attribue aussi les prières de Prime, Tierce, Sexte et None au même S. Germain de Constantinople; cf. *Pr. Heur.* 77-78.

(2) Ce précieux document, appendice-typikon à un Praxapostolos de Constantinople, ne nous est connu que par les citations de A. A. Dmitrievsky dans son *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Kiev 1907, 330-334, repris comme appendice II et traduit en français par J. Mateos, *Le Typicon de la Grande-Eglise* II (= *OrChrAnalecta* 166) Rome 1963, 204-209. Cf. aussi pour la description de *Dresde 104*: G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (= *OrChrAn* 193), Rome 1972, 114-115.

(3) *Opisánie* II, 350-351. Ce document place les prières après les antiphôna, ce qui n'était pas le cas à Constantinople.

(4) PG 155, ch. 356, 660-661.

Prière 1:

La prière [1], destinée dans l'Euchologe à précéder le I antiphônon (Ps 119), est une prière pour le commencement de la nuit. Si la lumière du jour a été une occasion pour la contemplation (*theoria*) de l'œuvre de Dieu, et donc de la louange spontanée, le soir aussi doit être considéré comme un don positif de Dieu, pour le repos des hommes et l'activité des animaux de nuit. C'est une allusion au Ps 103, qui d'ailleurs est cité. Le même thème revenait dans la prière [7] des Vêpres de l'Euchologe et de la 1ère prière de l'office du soir des *Constitutions Apostoliques* (1), ainsi que dans la prière *Yotser* du *Shema' Israel* (2). La demande explicite de cette prière de la Pannychis est de continuer à jouir de la lumière, spirituelle cette fois-ci, pendant la veillée nocturne.

C'est un texte d'un lyrisme modéré. On sent déjà la prétiosité de la langue et surtout le goût de la métaphore du moyen-âge byzantin, mais sans exagération. Si le texte est difficile à traduire dans une langue moderne, il reste cependant de lecture facile, les complications de syntaxe étant somme toute tolérables, grâce à une allure rythmique voulue. Nous pensons que l'attribution à S. Germain, ou en tout cas à un contemporain, se justifie assez bien. Rappelons que leur présence dans le codex *Barb. 336* nous permet d'établir la date limite de la composition entre le VIIIe et IXe siècles.

La même chose peut être dite des prières [2], [3] et [4]. Plus difficile par contre apparaît l'appréciation de la prière [5], qui ressemble par le thème et par la concision de la forme à toutes les autres prières d'inclination de la tête de la liturgie des Heures de l'Euchologe.

Prière 2:

Le prière [2] suppose un office de veillée. Dieu est invoqué comme une lumière se substituant à celle du jour. On fait la deman-

(1) F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn 1905, VIII, ch. 37, p. 544. Cf. *Pr. Vêpr.* 95-98.

(2) L. Ligier, *Textus Liturgiae Judaeorum*, dans *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, 36; *Sidur Tephillat kol peh*, éd. *Eshkol*, Jérusalem, 46, 109; *The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations...*, Londres 1961, 37, 96.

de de pouvoir veiller sans s'endormir, pour continuer dans la contemplation et la louange auxquelles la prière [1] faisait allusion. La prière finit par une image touchante: le bruit de ceux qui festoyent (*heortazontes*) dans le ciel et auquel le fidèle désire participer. On aurait attendu une citation de la parabole des dix vierges, mais on se contente d'une allusion lointaine. Ces prières ne contiennent pas, ou presque pas, de citations bibliques. Le Ps 120 que la prière [2] accompagnait, contient cependant l'image du gardien d'Israël qui ne sommeille pas et ne dort pas; peut-être y a-t-il là un rapport, quoique ce verset, le quatrième, du psaume ne figure pas parmi ceux qu'on chantait selon les documents cités.

Prière 3:

La prière [**3**], elle aussi, rapporte le thème de la lumière spirituelle dont jouissent les anges, non soumis comme les hommes au besoin du repos et du sommeil. C'est leur privilège (*charizetai*) que de pouvoir assurer en perpétuité le culte (*latreia*) de la sanctification divine (par le chant du Sanctus sans doute; cf. Is 6,2-3 et prière du *Yotser*). Notre célébration nocturne voudrait être une imitation du culte des puissances célestes; Dieu lui-même nous encourage à cette louange par les psaumes et cantiques bibliques inspirés par lui. On insiste dans la demande de la grâce de l'illumination spirituelle: être libéré des ténèbres et jouir du bonheur de la lumière de la face de Dieu.

Prière 4:

La prière [**4**] ne s'écarte pas des précédentes. Elle est toute entière centrée sur la lumière dont Dieu est le principe. C'est la seule prière trinitaire, mais le Fils et le Saint-Esprit sont présentés aussi avec leur mission d'éclairer le monde: la nature humaine prisonnière des ténèbres est éclairée par les Prophètes (instruments du Saint-Esprit, selon le symbole de Nicée-Constantinople) et surtout par le Christ-soleil, qui se lève sur le monde attirant les hommes par son éclat. La demande de cette prière est de pouvoir veiller toute la nuit (de la vie) dans l'attente du jour de la parousie. Ici aussi une allusion sans citation aux bons serviteurs de l'évangile qui attendent leur maître en veillant. La prière finit en exprimant le désir de la joie totale et définitive au paradis.

Prière 5:

La prière [5] est, comme nous l'avons déjà dit, beaucoup plus courte. Etant par définition, en tant que prière de bénédiction, une prière sacerdotale, inspirée par le texte de Num 6,22 ss., on aurait attendu ici, plus qu'ailleurs, voir apparaître le thème de la lumière de la face de Dieu. Rien de tel; et c'est ici qu'on peut décidément soupçonner l'auteur d'avoir voulu à tout prix éviter les citations bibliques, comme s'il cherchait une certaine originalité. Même le thème du regard divin, propre au texte de la bénédiction aaronique, et si souvent repris par les prières de bénédiction de l'Euchologe [1], est ici absent. Il est remplacé par le regard humain qui doit être préservé par Dieu des distractions et amené vers la beauté divine.

II. - LES DOCUMENTS DE LA PANNYCHIS

Ces mêmes prières, avec peu de différences dans le texte ou les rubriques, reviennent dans une bonne trentaine de mss (pour la plupart des euchologes de différentes traditions) parmi environ une centaine de mss étudiés. Nous ne prétendons pas avoir épuisé la question, et nous souhaitons vivement que d'autres puissent compléter notre travail, mais d'autre part nous pensons que la convergence des documents présentés permettra de tirer quelques conclusions.

D'abord nous présenterons les euchologes qui décrivent le cursus horarum de l'*asmatikî akolouthia*. Parmi eux, *Leningr. 226*, qui dans *Pr. Heur.* (p. 68) nous avions dit ne pas posséder la Pannychis; c'était une erreur; il possède ses trois premières prières, situées vers la fin du codex.

Ensuite nous présenterons les euchologes qui ne suivent plus le cursus chanté, mais qui avec les prières des Vêpres et des Matines distribuées selon l'office monastique, ont conservé la Pannychis.

Nous citerons après cela d'autres témoins de la Pannychis, surtout des typika: les prières n'y se trouvent plus ou elles n'y

(1) Cf. *Pr. Vêpr.* 99-101; *Pr. Mat.* I, 432-435; *Pr. Heur.* 34-35, 41, 44, 46, 49, 52, 62; *Pr. Secr.* 196-199.

sont que citées, mais par contre nous avons le cadre des prières, l'ensemble de l'office.

Suivront trois chapitres à part sur la Pannychis monastique, sur l'office des défunts que certaines traditions appellent aussi Pannychis et sur d'autres offices de la famille de la Pannychis.

A) **Euchologes contenant le cursus complet des Heures** (1):

1. **Barberini 336** (2) (VIII-IXe s.): codex *Sancti Marci* de Goar; italo-grec de tradition constantinopolitaine, avec éléments palestiniens. (*Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 67; *Pr. Heur.* 67) (3).

   Cursus: Vêpres (A) – Minuit – Matines (Aa) – « Prime » – Tierce – Sexte – None – Tritoektî « du Carême » ... Pannychis (après l'Epiphanie).

   Pannychis: texte et rubriques: *supra*; « Prime »: deux prières « pour la I heure » ne constituant pas un véritable office (4).

(1) Dans tous les documents de l'ancien Euchologe, les offices de Minuit, Tierce, Sexte, None, Tritoektî et Pannychis ont les mêmes prières, avec de très légères variantes du texte: elles correspondent à des offices de trois antiphôna selon l'*asmatikî akolouthia*. Vêpres et Matines accusent une diversification entre les différents codex uniquement dans le nombre et la disposition des prières presbytérales. Prime, par contre, n'est pas constante: elle peut manquer, ou être représentée par deux seules prières ou par cinq (supposant alors un office de trois antiphôna) ou en même temps par deux et cinq prières, dont le texte d'ailleurs varie d'un codex à l'autre. Cf. *Pr. Heur.* 55..., 79-82. Dans l'énumération des différents offices du cursus nous nous servirons des signes conventionnels suivants: le tiret (-) entre deux offices veut dire que dans le ms en question ces offices vont l'un après l'autre; les trois points (...) veulent dire que ces offices sont séparés par d'autres textes; par la virgule (,) nous indiquons que nous ne tenons pas compte de l'ordre des offices dans le codex. Dans le cursus nous incluons la Tritoektî, mais non les Vêpres du Carême (Présanctifiés) ni celles de la Pentecôte: ces offices se trouvent en général dans tous les euchologes un peu complets. Un article sur le cursus de l'ancien Euchologe est sous presse pour les *Miscellanea Dom Neunheuser* préparés par l'Institut Liturgique de Saint-Anselme de Rome.

(2) Tous les mss sont grecs si autre chose n'est pas indiquée.

(3) Une description détaillée du *Barb. 336*: A. Strittmatter, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, dans *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 329-367.

(4) Cf. *Pr. Heur.* 55...

2. **Leningrad 226** (GPB) (X[e] s.): codex *Porfiri Uspensky*; comme l'antérieur, mais provenant du Sinaï. (*Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 68; *Pr. Heur.* 68) (1).

   Cursus: Vêpres (A) – Minuit – Matines (Aa) – Tierce – Sexte – None – Tritoektî ... Pannychis incomplète.
   Manque: Prime ou « Prime ».
   Pannychis: « prières sur (*epi*) la P. ».

3. **Grottaferrata G b VII** (X[e] s.): italo-grec ou constantinopolitain; codex incomplet. (*Pr. Vêpr.* 108; *Pr. Mat.* II, 68; *Pr. Heur.* 68) (2).

   Cursus: Vêpres (C) – Matines (Aa) – Prime – Tierce – Sexte – None – Trikoektî incomplète (*fin du codex*).
   Manquent: Pannychis et Minuit.
   N.B.: L'absence de Minuit dans le cursus indiquerait peut-être sa substitution par le Mesonyktikon de l'Horologe (3).

4. **Grott. G b I** (XI-XIII[e] s.): codex *Bessarion*, de Crète; mutilé au début. (*Pr. Vêpr.* 106; *Pr, Mat.* II, 70; *Pr. Heur.* 69) (4).

   Cursus: Tritoektî – Vêpres (A) – Pannychis – Minuit – Matines (Ac) – Prime – Tierce – Sexte – None.
   Pannychis à l'intérieur du cursus. Variante avec *Barb. 366* dans les rubriques: titre et prière [1]: « prières *kata pannychida*: prière du I antiphônon de la pannychis ». La prière [5] est « de la kephaloklisia ».

5. **Coislin 213** (a.D. 1027): d'un aumônier de Sainte-Sophie; ne contient pas les formulaires de la messe intentionnellement. (*Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 69; *Pr. Heur.* 69) (5).

   Cursus: Vêpres (A) – Pannychis – Minuit – Matines (Ac) – Prime – « Prime » – Tierce – [Sexte-None].
   Manque: Tritoektî (sûrement dans le rouleau des messes).
   N.B.: Prime et « Prime » sont identiques à *Grott. G b I*, ainsi que Matines (selon Dmitrievsky) et le titre et les rubriques de la Pannychis.

(1) Une description détaillée: A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226* (X[e] siècle), dans *Le Muséon* 78 (1965) 173-214.

(2) A. ROCCHI, *Codices Cryptenses*, Grottaferrata 1883, 257-259.

(3) Cf. notre théorie sur les effets du passage progressif de l'office chanté à l'office de l'Horologe sur les livres liturgiques, dans *Pr. Mat.* II, 70..., 79..., 83...

(4) ROCCHI, 236.

(5) *Opisánie* II, 993, 1001-1006.

6. **Vatican 1970** (XIIe s.): du monastère de Rossano en Calabre, reproduit les usages de Constantinople et non ceux du monastère. (*Pr. Vêpr.* 107; *Pr. Mat.* II, 72; *Pr. Heur.* 70).

   Cursus: Vêpres (B) – Pannychis – Minuit – Matines (Ba) – Prime – Tierce – Sexte – None – Tritoektî «de la Grande-Église».
   N.B.: Vêpres et Matines ont perdu la prière des catéchumènes et les deux prières des fidèles qui suivaient (1).

7. **Sevastianov 474** (*Bibl. Len. Mosc. gr. 27*) (X-XIe s.): palestinien de recension constantinopolitaine. (*Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 70; *Pr. Heur.* 72).

   Cursus: Vêpres (A) – Matines (Ac) – Pannychis – Vêpres de la Pentecôte – Prime – Tierce – Sexte – None – Tritoektî ... Minuit.
   N.B.: Prime, Tierce, Sexte, None et Minuit sont hors de place: probablement ces offices ne faisaient plus partie du cursus (remplacés par les Heures de l'Horologe), sinon dans des cas exceptionnels. La Pannychis aussi est en dehors du cursus.

8. **Sinaï 958** (XIe s.): du Sinaï ou palestinien. (*Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 93; *Pr. Heur.* 73) (2).

   Cursus: Vêpres (A) – Matines (D6a) ... Pannychis – Vêpres de la Pentecôte ... Prime – Tierce – Sexte – None.
   Manquent: Minuit et Tritoektî.
   N.B.: Vêpres du type A (office chanté), Matines de type D (monastique): probablement les autres Heures étaient aussi célébrées selon l'Horologe: la Pannychis, Prime, Tierce, Sexte et None n'auraient pas été célébrées habituellement, car elles semblent placées en appendice.

9. **Sinaï 959** (XIe s.): de la famille du document n° 8, mais plus proche des usages de Constantinople (notices topographiques); mutilé à la fin. (*Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 70; *Pr. Heur.* 73) (3)

   Cursus: Vêpres (A) – Pannychis – Minuit ... Matines (Ac) ...
   Manquent: Prime – Tierce – Sexte – None – Tritoektî (accidentellement très probablement).
   Pannychis attribuée à S. Germain (v. *supra* p. 321), ce qui venant d'un document assez renseigné sur les choses de Constantinople, est digne de considération.

(1) Cf. *Pr. Mat.* II, 70; *Pr. Vêpr.* 107.
(2) *Opisánie* II, 19.
(3) *Opisánie* II, 42.

10. **Ottoboni 344** (a.D. 1177): de la cathédrale d'Otranto, d'inspiration constantinopolitaine. (*Pr. Vêpr.* 113; *Pr. Mat.* II, 99; *Pr. Heur.* 77) (1).

Cursus: Vêpres (L) – Matines (D2a) – Pannychis (seulement prière [1]).
Extraord.: Prime – Tierce – Sexte – None (attribuées à S. Germain) trois fois par an.
Manquent: Minuit et Tritoektî.
N.B.: La Pannychis n'était plus probablement celle de l'ancien Euchologe, mais l'office que les Studites appelaient de ce nom et dans lequel ils auraient conservé une seule prière. Cf. *infra*, III.

11. **Bibl. Synod. Moscou sl. 675 (371)** (GIM) (XIV-XVe s.): trébnik du patriarche Nikon. (*Pr. Heur.* 71) (2).

Cursus (facultatif, pour compléter le cursus de l'Horologe): Prières des Vêpres (A) à partir du prokeimenon – Pannychis – Minuit – Prime – « Prime » – Tierce – Sexte – None.
Pannychis: « prières *panichídny* ou *vechernaiá* (du soir; prières des Vêpres: « prières qu'on dit le soir »). « Prime »: comme *Coislin 213* et *Grott. G b I*; probablement la source de *Synod. 675* est-elle aussi constantinopolitaine (3).

12. **Tiflis géorg. 450** (XVIe s.). (*Pr. Mat.* II, 96; *Pr. Heur.* 72) (4).

Cursus: Vêpres (K) – Matines (D4c) – Prime – Tierce – Sexte – None.
Manquent: Minuit et Tritoektî. A la place de la Pannychis chantée, Pannychis monastique (Cf. *infra*) avec d'autres prières pour des intentions particulières et le kanôn poétique.

Des documents présentés jusqu'ici et malgré leur nombre réduit, on peut déduire une certaine ligne historique de la Panny-

(1) *Errata corrige*: dans *Pr. Mat.* II, 73, document no 18, où il dit *Ottoboni 344 (a.D. 1177)*, il faut lire: *Ottoboni 434 (XIIIe s.)*; et ainsi dans *Pr. Heur.* 77, document no 16, où il est dit: *Matines*: *Ba*, il faut lire: *Matines*: *D2a*.

(2) А. Горский - К. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки*, III, 1, Moscou 1869, 143.

(3) La traduction de ces prières du grec en slave ecclésiastique est du métropolite Cyprien (cf. *Pr. Heur.* 71); les vieux euchologes russes contenaient une traduction plus ancienne de ces prières; pour ce qui est de la Pannychis, la différence du texte (vu aussi la complexité rhétorique du texte grec) est notable entre les deux traductions.

(4) К. Кекелидзе, *Литургические Грузинские Памятники в отечественных книгохранилищах*, Tiflis 1908, 144-147, 118-119, 133-136.

chis: d'abord, son absence dans un document archaïque (3) mais qui accuse déjà (Vêpres C, Minuit en appendice) une tendance monastique; son apparition en dehors du cursus, comme pour indiquer son emploi occasionnel, dans les plus anciens des euchologes (1,2); puis son entrée parmi les autres Heures du cursus dans une série de documents (4, 5, 6) qui semblent provenir d'une source constantinopolitaine assez directe; la Pannychis reste dans d'autres documents qui commencent à s'écarter de la praxis cathédrale (7, 8, 9, 10). Dans un document russe (11) elle apparaît dans une restauration artificielle, tandis que dans un document géorgien (12) où le cursus est encore presque complet, la Pannychis apparaît déjà transformée.

Dans les documents qui suivent, le cursus constantinopolitain ou asmatikos n'existe plus, mais la Pannychis a survécu, à côté des Vêpres et des Matines qui accusent déjà le compromis Euchologe-Horologe, peut-être comme un office extraordinaire. Elle produira même un second office, qui récupérant d'anciennes prières des funérailles, deviendra dans les documents russes la Pannychis des défunts ou Panikhída.

B) Euchologes ne contenant pas le cursus complet des Heures, possédant cependant la Pannychis des documents du groupe A) (1):

13. **Sinaï 956** (Xe s.): euchologe épiscopal de tradition constantinopolitaine; rouleau mutilé au début. (*Pr. Mat.* II, 97) (2).
    Offices: fin des Vêpres (A) – Pannychis ... Tritoektî... Matines (D3a).

(1) Les seuls offices regulièrement contenus dans ces mss, outre la Pannychis, sont les Vêpres et les Matines; parmi les offices extraordinaires: la Tritoektî (rare), les Vêpres de la Pentecôte et celles du Carême (le plus souvent à la suite des deux formulaires de la messe). Les Matines de ces documents appartiennent le plus souvent au groupe D), que dans *Pr. Mat.* II, 85... nous avons attribué aux moines Studites de Constantinople: les premiers qui auraient essayé une synthèse entre l'Horologe palestinien et l'Euchologe constantinopolitain. Minuit, Tierce, Sexte et None disparaissent de l'Euchologe, Vêpres et Matines s'adaptent à l'Horologe, la Pannychis survit un certain temps, probablement à cause de sa popularité comme veillée solennelle. Petit à petit les éléments poétiques (le kanôn surtout) étoufferont la partie presbytérale (les prières) et la Pannychis deviendra une espèce d'appendice à l'Apodeipnon monastique.

(2) *Opisánie* II,13.

Pannychis: titre: « prières de la P. »; texte: comme *Barb. 336*; [5] prière sans titre, comme *Barb. 336*.

14. **Sinaï 961** (XI-XIIe s.): de source constantinopolitaine, sans les rites patriarcaux; copié au Sinaï ou dans la Palestine. (*Pr. Vêpr.* 107; *Pr. Mat.* II, 73; *Pr. Heur.* 75) (1).

Offices: Vêpres (B) – Pannychis – Minuit – Matines (Ba), Tritoektî.
Pannychis: « prière du I antiphônon de la P. », etc.

15. **Sinaï 962** (XI-XIIe s.): de la famille de *Sin. 958, 959* et *961*; non épiscopal. (*Pr. Vêpr.* 112; *Pr. Mat.* II, 94; *Pr. Heur.* 74) (2).

Offices: Vêpres (K) – Pannychis – Matines (D5a).
Pannychis: « prière du I antiphônon », etc.

16. **Panteleîmôn 162 (1890)** (XI-XIIe s.) (3).

Offices: Pannychis – Matines (probabl. C).
Pannychis: les cinq prières; manque le début de [1].

17. **Coislin 214** (XIIe s.). (*Pr. Vêpr.* 107; *Pr. Mat.* II, 77).

Offices: Vêpres (B) – Pannychis – Matines (Ba).
Pannychis: « Pr. de la P. »: les cinq prières.

18. **Grott. G b XIV** (XIIIe s.). (*Pr. Mat.* II, 93) (4).

Offices: Présanctifiés – Pannychis – Matines (D6a).
Pannychis: incomplète; fait suite aux Vêpres des Présanctifiés.
N.B.: Au milieu des Matines un feuillet (égaré?) avec un fragment d'office des défunts.

19. **Ottob. 434** (XIIIe s.): non italien, d'origine orientale. (*Pr. Vêpr.* 113; *Pr. Mat.* II, 73, n. 18) (5).

Offices: Vêpres (L) – Pannychis – Matines (Ba).
N.B.: prière [1] de la P. suit [9] des Vêpres comme « autre prière »; [2] et [3]: « pr. du II antiphônon », etc.; [4]: « pr. de l'apolysis de la P. »; [5]: « pr. de la kephaloklisia ».

20. **Patriarcat Alexandrie 149 (104)** (XIVe s.): euchologe gréco-arabe d'origine égyptienne (bénédiction du Nil) (6).

(1) *Opisánie* II, 77.
(2) *Opisánie* II, 65.
(3) *Opisánie* II, 39.
(4) Rocchi, 267.
(5) *Errata corrige*: cf. *supra* p. 329 note 1.
(6) *Opisánie* II, 350-351; cf. A. A. Дмитриевский, *Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX-X в.*, Kazan, 1894, 312-7.

Offices: Pannychis et megalynaria festifs après le kanôn.
Pannychis: « antiphôna et prières de la P. du Carême »:
I antiphônon: Ps 119,1.2.7a.7b; refrain comme *Dresde 104* (cf. *infra*, p. 336).
[1] prière (sans litanie).
II antiphônon: Ps 120,1.2.7.8; refrain comme *Dresde 104*.
[2] prière.
III antiphônon: Ps 121,1.2.7.9: refrain comme *Dresde 104*.
[3] prière; [4]: « pr. de l'apolysis »; [5]: « de la kephaloklisia ».
Plus loin: évangiles «τῶν παννυχίδων de la 1ère semaine de Carême».

21. **Pantokratôr 149** (XVe s.) (*Pr. Vêpr.* 115) (1).

Offices: Vêpres (N) – Pannychis – Matines (Ca).
Pannychis: « autre akolouthia pour le *mega hesperinon* des saints fêtés »:
Encensement de l'église; doxologie de l'Orthros: *Gloire à la sainte... (Trinité)*; versets introductoires du Ps 94.
[1] [2] en [3] en secret: « *poiîma* de Germain de Constantinople pour les saints fêtés » (2).
« Pr. de l'entrée » inédite (*Opisánie* II, 486).
Suivent les grandes Vêpres, selon Dmitrievsky.
Kolyba des saints.

22. **Laura (Athos) 129 Ω** (1522) (3).

Offices: Matines – Pannychis – Vêpres.
Pannychis: seul titre; s'étend sur deux ff. du codex: probablement (en absence de remarque de Dmitrievsky) les cinq prières habituelles de la P.

C) Euchologes contenant une Pannychis en voie de développement (4):

23. **Sofiisky sl. 518** (GPB) (XIIIe s.): de la collection de Sainte-Sophie de Novgorod. (*Pr. Mat.* II, 100; cf. p. 73, note 2).
Offices: Vêpres (K?) – Pannychis – Matines (non classif.).

(1) *Opisánie* II, 485.
(2) Cf. *supra*, p. 321.
(3) *Opisánie* II, 747.
(4) A côté des prières de la Pannychis apparaissent dans les mss russes d'autres prières pour les défunts, formant elles aussi un office, soit uni au précédent, soit indépendant, parfois sans titre, parfois en s'appelant lui aussi Pannychis (панихида, slavisation qui nous servira dès maintenant pour distinguer cet office funèbre de l'autre office); il s'appellera parfois tout simplement *kanón* ou même *kanún*.

Pannychis: « prières pour la *panakhid* »: [1] [2] [3] et [5] = « pr. de l'inclination de la tête ».

24. **Sof. sl. 522** (XIVe s.). (*Pr. Mat.* II, 73).

Offices: Matines (Ba) – Panikhída – Vêpres (non classif.).
Panikhída: « (prières) à la *ponakhíde* »:
[1] D(éfunts): *Seigneur, consolation des affligés...*
[2] D: *Nous te remercions Seigneur notre Dieu...*
[3] D: *Maître, Seigneur notre Dieu qui as l'immortalité...* (1).

25. **Sof. sl. 526** (XIVe s.): très beau codex supposant un propriétaire important. (*Pr. Mat.* II, 74).

Offices: Vêpres (D) – Pannychis – Matines (Ba).
Pannychis: « prières quand on chante le *kanón* »: [1] [2] [3]. Cf. n° 34b (p. 336): Pannychis avec kanôn sans prières.

(1) [1]D: Господи утешение скорбящим ...; [2]D: Благодарим тя...; [3]D: Владыко Господи Боже наш имея бесмертьство ... Ces trois prières, avec de notables variantes, dues probablement aux différents traducteurs, apparaissent dans les mss ou dans les livres avec diverses destinations. La prière [1]D se trouve dans *Barb. 336*, p. 503 (n° 225) comme prière de kephaloklisia après le décès: Κύριε Κύριε ἡ τῶν θλιβομένων παραμυθία... (cf. variante de GOAR, p. 433: Κύριε τῶν δυνάμεων ἡ τῶν θλιβομένων παραμυθία...); *Potrébnik*, Moscou 1623, f. 360: prière d'inclination: Господи Господи иже скорбящим прохлаждение ...; *Trébnik*, Moscou 1956, f. 161: prière du III antiphônon des funérailles d'un prêtre: Господи сил скорбящих радосте ... La prière [2]D manque dans *Barb. 336* mais se trouve dans *Grott. G b* I, f. 115^v: prière pour un prêtre: Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὅτι σου... (GOAR, 452); *Potrébnik*, Moscou 1623, f. 358^v: prière pour un prêtre: Благодарим тя Господи Боже наш яко твое единаго...; le même texte dans *Trébnik*, Moscou 1956, f. 159: prière du II antiphônon des funérailles d'un prêtre. La prière [3]D se trouve dans *Barb.* 336, p. 508 (n° 228): prière pour un moine: Δέσποτα Χριστὲ ὁ Θεὸς ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν... (GOAR, 449); elle manque dans le *Potrébnik*, Moscou 1623, mais elle se trouve dans le *Trébnik*, Moscou 1956, f. 155^v: prière du I antiphônon des funérailles d'un prêtre: Владыко Господи Боже наш едине имеяй безсмертие ... La différence entre le *Potrébnik* de 1623 et le *Trébnik* de 1956 est due en grande partie à la réforme des livres liturgiques de 1654, qui a eu comme but principal l'unification des textes jusqu'alors fort divergents. L'actuel *Trébnik* concorde avec GOAR et avec l'Euchologe grec (Athènes 1927 et Rome 1873): [3]D, [2]D et [1]D sont les prières des trois antiphôna des funérailles d'un prêtre, office assez proche de l'ancienne Pannychis et dont nous nous occuperons au ch. IV de ce même travail. Cf. BRUNI, 158-164, 201-203.

26. **Shchúkin sl. 745** (XIVe s.) (GIM). (*Pr. Mat.* II, 74).

Offices: Matines (Ba) – Vêpres (D) – Pannychis – Panikhída.

a) *Pannychis*: sans titre, prière [1] tout de suite après [9] des Vêpres; [2] [3] [4] [5]?, celle-ci comme d'inclination.

b) *Panikhída*: « Prières quand on chante la *ponakh* »:

[1]D: *Seigneur, Seigneur, consolateur des affligés*...

[2]D: *Nous te remercions Seigneur philanthrope*...

[3]D: *Maître, Seigneur notre Dieu qui as l'immortalité*... (1)

27. **Bibl. Synod. sl. 598 (345)** (XIVe s.). (*Pr. Mat.* II, 75) (2).

Offices: Vêpres (R) – Matines (Ba) – Pannychis.

Pannychis: « Prières quand on chante *vech.* (« vêpres ») (3):

Ps 142.

Prières [1] [2] [4].

Litanie des défunts.

28. **Archives Synod. sl. 732** (XVe s.) (4).

Offices: Vêpres (R) – Matines (Ba) – Pannychis – Panikhída.

a) *Pannychis*: « Prières quand on chante le *molébny*:

[1] [2] [3] [4] (et peut-être [5] unie à [4]: ff. 57v-59).

b) *Panikhída*: « Prières quand on chante la *panakh.* »:

[1]D, [2]D, [3]D: comme no 26.

[4]D: *Souviens-toi Seigneur, de l'espérance de la résurrection*... (5) Litanie.

29. **Arch. Synod. sl. 733** (XVe s.) (6)

Offices: Matines (Ba) – Pannychis.

Pannychis: « Prières quand on chante le *kanón* »:

[1] [2] [3] [5].

(1) [1]D: Господи Господи утешителю скорбящим...; [2]D: Благодарим тя человеколюбче...; [3]D: Владыко Господи Боже наш един бесмерт...

(2) *Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки* III, 1, Moscou 1869, 23.

(3) Cf. no 21: *hesperinon-vechérnia* appliqué aussi à la Pannychis. Les Vêpres étant souvent appelées, selon l'ancien Euchologe, *lychnikon-svetil'nichnoe.*

(4) *Описание рукописей хранящихся в Архиве Св. Пр. Синода* I, S.-Pétersbourg 1904, 309-10.

(5) [4]D: Помяни Господи упования воскресения жизни... Cette prière semble être celle de *Grott. G b I*: prière (absolutoire) lorsqu'on verse l'huile sainte dans le tombeau: Μνήσθητι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τοῦ ἐν πίστει καὶ ἐλπίδι... (Goar, 437); *Potrébnik*, Moscou 1623, f. 377: Помяни Господи Боже наш еже о вере и о надежде...

(6) *O.c.*, note 4, 311.

30. **Solovétsky sl. 1018 (703)** (XVe s.) (1).
Panikhída: sans titre:
[1]D, [2]D, [3]D = comme no 26.
Rubrique: Panikhída le vendredi soir selon le Typikon: Ps 90 et kanôn.

31. **Solovétsky sl. 1083 (725)** (a.D. 1505): écrit à Lisi Gori (2).
Panikhída: prières comme *Solov. sl. 1018*: «akolouthia des défunts pour le soir du vendredi ».

32. **Bibl. Synod. sl. 616 (360)** (XVIe s.). (*Pr. Mat.* II, 78) (3).
Offices: Vêpres (R) – Pannychis – Matines (Bb).
Pannychis: « Prières *ponakhídnya* »:
[1] [2] [3] [4] [5]
6e prière: *Dieu des esprits et de toute chair*: [5]D (4).

33. **Vatican gr. 1833** (Xe s.). (*Pr. Vêpr.* 112; *Pr. Mat.* II, 87).
Offices: Vêpres (K) – Matines (D8a) – « Pannychis » (5).
Pannychis: « Prières de la P. des ss. apôtres après avoir dit les *Apodeipnia* »: six prières:
1. *Ayant joui des bienfaits du jour...*
2. *Béni, ô toi Seigneur, maître pantokrator, qui as éclairé...*
cf. pr. [IX] des Vêpres (p. 87): prière du I petit antiphônon.
3. *Source des miséricordes...*
4. *Toi philanthrope et maître bon...*
5. *Nous te remercions, Seigneur philanthrope...*:[2]D?
6. « apolysis de la P. »: *Seigneur, Dieu de notre salut...* (6)
Dans un codex si vieux, ces prières indiquent une source extraordinaire, probablement hors du champ byzantin.

(1) *Описание рукописей Соловецкого монастыря находящихся в Библиотеке Казанской Духовной Академии* III, Kazan 1898, 12.

(2) *O.c.*, 122.

(3) *O.c.* 78.

(4) [5]D: Боже духов и всякия плоти...: Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός...: *Barb. 336*, p. 502 (no 224) (GOAR, 424): première de la série de prières après le décès, suivie de [2]D comme prière de kephaloklisia. Dans d'autres livres ou mss [5]D est la première ou la seule prière récitée sur le cadavre à la maison et elle est aussi répétée tout au long des funérailles jusqu'à l'ensevelissement, ce qui n'est pas le cas dans *Barb. 336*; dans *Grott. G b I* [5]D est réservée aux laïcs. Cf. BRUNI, 146-158, 200. Cette prière pourrait être de S. Basile: BRUNI, 157.

(5) P. CANART, *Codices Vaticani Graeci* 1745-1962, I, Vatican 1970, p. 273.

(6) 1: Ἀπολαύσαντες τῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ εὐεργεσιῶν... 2: Εὐλογητός εἶ Κύριε δέσποτα παντοκράτορ ὁ φωτήσας... 3: Ἡ πηγὴ τῶν οἰκτιρμῶν... 4: Ὁ φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς δέσποτα... 5: Εὐχαριστοῦμέν σε φιλάνθρωπε... 6: Κύριε ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν...

D) Typika contenant la description de la Pannychis chantée:

34. **Dresde A 104** (XIe s.): typikon-appendice à un Praxapostolos, indiquant les cérémonies de la Grande-Eglise de Constantinople.

a) Pannychis de la 1ère semaine de Carême et des trois premiers jours de la Semaine Sainte (1).

1. Doxologie initiale: *Béni le Règne du Père...*
2. **Ps 90** (Ps 90,9b trois fois). *Gloria Patri.*
3. Synaptî. Prière [1].
4. I antiphônon: **Ps 119**,1.2.7a.7b. *Gloria. Et nunc.* A chaque verset le refrain: Ὡς οἰκτίρμων Κύριε, σπλαγνίσθητι... Puis, perissî. Pendant cet antiphônon encensement général.
5. Synaptî. Prière [2].
6. II antiphônon: **Ps 120**,1.2.7.8. Refrain: Τῆς εὐσπλαγχνίας τὴν πύλην... *Gloria. Et nunc.* Perissî.
7. Synaptî. (Prière [3]?)
8. III antiphônon: **Ps 121**,1.2.7.9. *Gloria. Et nunc.* Refrain: Ἐλέησον ἡμᾶς, Κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς...
9. **Ps. 50.** (Refrain:) Ἐλεήμων Κύριε, ἐλέησόν με.
10. Prokeimenon (Ps 28,11.1). Ekphônîsis: Ὅτι ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν... *Pasa pnoî* (Ps 150,6). Evangile (Lc 21,8...)
11. Tropaires trinitaires: Ἡ ἀσώματος φύσις... ἅγιε, ἅγιε, ἅγιε... ἐλέησον καὶ σῶσον ἡμᾶς· ἀμήν.
12. *Kyrie eleîson*: 40 fois.
13. Ekphônîsis (*Inclinons*?). Kephaloklisia. Apolysis.

N.B.: La prière [1] est citée par son incipit (*Barb. 336*), la [2] est seulement indiquée comme « 2ème pr. », Des prières [3] [4] [5] on ne dit rien. La cérémonie elle-même est présidée par le patriarche, qui fait l'encensement et prononce les ecphonèses.

b) Pannychis du vendredi de la 1ère semaine de Carême: **Pannychis en honneur de S. Théodore Stratilate** (dans une autre église avec typikon monastique) (2):

1. Procession à Sphorace (3) au chant de tropaires.
2. **Ps 90.** Entrée dans l'église.
3. 1ère prière ([1]?).

(1) Dmitrievsky, *Drevnéishie*, 330-334; Mateos, *Le Typicon* II, 204-209.

(2) Dmitrievsky, *Drevnéishie*, 334-336.

(3) Cf. Mateos, *Le Typicon* II, 20; R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin* III: *Les Eglises et les Monastères*, Paris 1953, 159-60.

4. **Ps 117**: Θεὸς Κύριος et tropaire du saint.
5. **Ps 50** « selon le rite de la Grande-Eglise ». Encensement.
6. Kanôn du saint.
7. (après le 3e cant.): Kontakion. Lecture de S. Grégoire de Nysse.
8. (après le 6e cant.): Prokeimenon. *Pasa pnoî*. Evangile.
9. (après le 9e cant.): Trisagion.
10. Ektenî.
11. Kephaloklisia. Apolysis.

c) Pannychis du vendredi de la 5e semaine de Carême: **Pannychis avec le chant du kontakion en honneur de la Mère de Dieu** dans l'église des Blachernes (1):

1. Procession de la Grande-Eglise aux Blachernes, avec station intermédiaire au forum, au chant de tropaires mariaux.
2. **Ps 90**. Entrée dans l'église.
3. Trois antiphona de la 1ère semaine (**Ps 119, 120, 121**). Encensement général.
4. Tropaires trinitaires: comme la 1ère semaine.
5. *Kyrie eleîson*: 40 fois.
6. Lecture.
7. Chant solennel du kontakion: Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ... trois fois et ainsi tous les trois oikoi de ce kontakion (rouleau; ici synonyme de la composition entière) (2).
8. Procession de retour à la Grande-Eglise.
9. Ektenî. Apolysis.

d) **Pannychis du dimanche de l'Orthodoxie.** Mais il s'agit d'un office de Matines monastiques, aux Blachernes, suivies d'une procession et de la messe à Sainte-Sophie (3).

(1) DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 197-201; cf. MATEOS, *Le Typicon* II, 52-55.

(2) Cf. *infra* (no 47) Typikon studite de Messine: le kontakion était composé d'une première strophe (la même du document de la Pannychis de Sainte-Sophie 34c et de 24 oikoi; la strophe était répétée tous les quatre oikoi. Dans 34c (*Dresde 104*) on parle d'un préposé (archôn) aux kontakia, qui remettait au chantre le rouleau correspondant, ce qui fait penser que le kontakion se disait seulement ce jour; en effet, ce même document prescrit le kontakion au 14 septembre (DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 280). Ce jour la Pannychis était le début d'un office de veillée de toute la nuit: après le kontakion on sortait en procession pour revenir à l'église et écouter une seconde lecture jusqu'à la Ve heure de la nuit, quand avaient lieu les Matines.

(3) DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 193-197. Nous pensons qu'il faudrait revoir la ponctuation de Dmitrievsky: Γίνεται δὲ καὶ παννυχὶς ἐν Βλαχέρναις. Ἀπὸ ἑσπέρας ἀρχομένων πρεσβυτέρων καὶ διακόνων, ψαλτῶν καὶ ἀναγνωστῶν,

En comparant les trois offices de Pannychis de *Dresde 104* on peut constater que *a*) et *c*) sont des offices « chantés » tandis que *b*) semble une synthèse entre l'office du clergé qui venait en procession et celui des moines de l'église. Tous les trois offices: *a*), *b*) et *c*) accompagnent l'entrée dans l'église du Ps 90. Le Ps 50 est commun à *a*) et *b*); puisqu'il était uni au III antiphônon, probablement *c*) aussi le supposait. Les trois antiphôna se trouvent en *a*) et en *c*); en *b*) ils sont remplacés par le seul Ps 117. L'évangile (précédé comme toujours du prokeimenon et du *Pasa pnoî*) se trouve en *a*) et *b*). Le kontakion en *b*) et *c*). Les 40 *Kyrie eleîson* en *a*) et *c*); probablement correspondent à l'ektenî (*Barb.* 336 et *Grott. G b I* parlent simplement du *Kyrie eleîson* là où aujourd'hui on a une ektenî). Le kontakion se trouve en *c*) et aussi en *b*), quoique déjà incorporé au kanôn, ainsi que l'évangile. Nos prières par contre font à peine une apparition en *a*) et en *b*), quoique nous pensons qu'il est normal qu'un typikon ne les donne pas; elles devaient par elles-mêmes accompagner les antiphôna.

35. **Hagios-Stavros Jérusalem** 40 (Xe s.). Jours de Pannychis selon le Typikon de Sainte-Sophie, après les Vêpres de la vigile et généralement après une lecture (proanagnôsis) [1]:

1. 1 septembre (nouvel an);
2. 8 septembre (nativité de la Mère de Dieu);
3. 14 septembre (fête de la Croix);
4. 18 décembre (dédicace de l'église de la Mère de Dieu à Chalkoprateia);
5. 23 décembre (dédicace de Sainte-Sophie)
6. 25 décembre (Noël);
7. 6 janvier (Théophanie);

συνάγονται δὲ καὶ μοναχοί... Καὶ εἰς μὲν τὸ ἑξάψαλμον... etc. (suit la description des matines de l'Horologe). Nous mettrions le point non pas après Βλαχέρναις, mais après ἑσπέρας ou même après ἀναγνωστῶν, pour dire: Le soir on célèbre la Pannychis, que commencent les prêtres, etc. Les moines se ressemblent, etc. Il était normal que la Pannychis fût célébrée par le clergé séculier au début de la nuit; puis les moines continuaient la veillée par l'office de l'Orthros monastique qu'ils commençaient les jours de fête bien avant minuit.

(1) Mateos, *Le Typicon* II, 311 (cf. *Patmos 226* (IX-Xe s.): *Opisánie* I, 1...).

8. 25 mars (Annonciation);
9. 11 mai (anniversaire de la fondation de la ville);
10. 29 juin (SS. Pierre et Paul);
11. 16 juillet (pères du Concile de Chalcédoine);
12. 6 août (Transfiguration);
13. 15 août (Dormition);
14. 16 août (délivrance de la ville assiégée du 15-VIII-717 au 15-VIII-718);
15. Jeudi de l'Ascension;
16. Dimanche avant la Pentecôte;
17. Dimanche de Pentecôte.

En outre:

I. Toute la première semaine de Carême (se célèbrent *hai synîtheis pannychoi staseis* pour la rémission des péchés);
II. Le samedi de la 5e semaine de Carême;
III. Le dimanche des Rameaux;
IV. Tous les jours de la Semaine Sainte (*hai pannychiai staseis*); la veille du Vendredi Saint: Pannychis spéciale avec les douze évangiles de la Passion;

selon ce codex et selon *Patmos 226*, il ne semble pas qu'une Pannychis ait eu lieu la vigile de Pâques entre les Vêpres-liturgie et les Matines, mais selon *Dresde 104* (DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 144) il y avait Pannychis avec kontakion.

La Pannychis selon *H.-Stavros 40* n'était célébrée à Constantinople que 27 ou 28 fois par an, et non pas toujours à Sainte-Sophie.

36. **Hagios-Stavros 43** (a.D. 1122): triôdion-typikon du Saint-Sépulcre (Anastasis) pour la Semaine Sainte et Pâques; contient les textes poétiques en entier, les rubriques pour les lectures et pour la psalmodie, l'explication des cérémonies et occasionnellement quelque prière; les offices se déroulent essentiellement selon le schéma de l'Horologe palestinien avec quelque office de l'*asmatikî akolouthia*; il reflète probablement la praxis du Xe siècle avant la destruction de 1009 [1].

[1] A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας* II, Saint-Pétersbourg 1894, 50-51, 66, 83; cf. BERTONIÈRE, *The Historical...*, 12-18. Cf. DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*: commentaire et critique de l'édition du ms.

Pannychis du Lundi, Mardi et Mercredi Saints, après la prière opisthambonos de la Liturgie des Présanctifiés:

1. **Ps 119** et deux refrains: Ὡς οἰκτίρμων, Ὡς μακρόθυμος.
2. **Ps 120** et refrain: Ἐλέησον ἡμᾶς Κύριε.
3. **Ps 121** et refrain: Τὰ πλήθη τῶν πεπραγμένων.
4. **Ps 50.** Encensement général.
5. Prokeimenon. *Pasa pnoî.* Evangile.
6. Tropaire variable.
7. Le diacre: *Kyrie eleîson*: 12 fois.
8. Apolysis.

37. **Syméon de Thessalonique,** *De sacra precatione* (XVe s.) (1)
Pannychis de la 1ère semaine de Carême, après la prière opisthambonos de la Liturgie des Présanctifiés:

1. **Ps 90**
2. Synaptî et ekphônîsis de la prière [1]. «Prière du I antiphônon» ([1]?) en secret, pendant le chant du I antiphônon.
3. I antiphônon: **Ps 119.** Refrain: Ὡς οἰκτίρμων.
4. Petite synaptî et ekphônîsis de la prière [2]. « Prière du II antiphônon »: [2] avec [3] et [4] pendant le chant du II antiphônon.
5. II antiphônon: **Ps 120.** Refrain: Τῆς εὐσπλαγχνίας.
6. Petite synaptî et ekphônîsis de la prière [4].
7. III antiphônon: **Ps 121.** Refrain: Ἐλέησον ἡμᾶς. Encensement général.
8. Ps 50. Même refrain du III antiphônon.
9. Ekphônîsis: Ὅτι ἅγιος εἶ. *Pasa pnoî.* Evangile.
10. Tropaires: Ἡ ἀσώματος φύσις.
11. *Kyrie eleîson*: 103 fois.
12. Prière « de la kephaloklisia » [5] en secret.
13. Ektenî.
    Continuation des Présanctifiés: *Soit le nom du Seigneur.* Ps 33 et distribution de l'eulogia. Apolysis.

N.B.: Dans ce document, comme dans le précédent, la Pannychis est plutôt un complément de l'office des Présanctifiés. Les prières ne sont plus entendues par le peuple; dès lors leur déplacement aux moments creux de la célébration. Au ch. 347 (p. 625) Syméon affirme que dans l'antiquité la Pannychis se célébrait chaque soir (*kata pasan hesperan*), mais cette affirmation ne semble pas être confirmée par les documents.

(1) Ch. 356 (PG 155, 660A-661C; cf. 625).

ÉLÉMENTS COMMUNS DE LA PANNYCHIS DES 37 DOCUMENTS PRÉCÉDENTS.

1a. Doxologie: *Béni le Règne*: 34a.
b. **Ps 90**: 34a, 34b, 34c, 37.
bb. Procession d'entrée: 34b, 34c.
2a. Synaptî: 34a, 37.
b. Prière [**1**]: 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, (22), 23, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34a, (34b), (37).
c. I antiphônon (**Ps 119**): 20, 34a, 34c, 36, 37.
d. Refrain: Ὡς οἰκτίρμων ...: 20, 34a, 36, 37.
3a. Synaptî: 34a, 37.
b. Prière [**2**]: 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, (10), 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, (22), 23, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34a, 37.
c. II antiphônon (**Ps 120**): 20, 34a, 34c, 36, 37.
d. Refrain: Τῆς εὐσπλαγχνίας...: 20, 34a, 37.
dd. Autres refrains: 36.
4a. Synaptî: 34a, 37.
b. Prière [**3**]: 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, (10), 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, (22), 23, 25, 26, 28, 29, 32, (34a), 37.
c. III antiphônon (**Ps 121**): 20, 34a, 34c, 36, 37.
d. Refrain: Ἐλέησον ἡμᾶς ...: 20, 34a, 37.
dd. Autres refrains: 36.
5a. **Ps 50**: 34a, 34b, (34c), 36, 37.
b. Refrain: Ἐλεήμων Κύριε...: 34a,
bb. Refrain: Ἐλέησον ἡμᾶς...: 37.
6. (Prokeimenon. *Pasa pnoî*). Evangile: 20, 34a, 34b, 36, 37.
7. Kanôn: 25, 29, 34b.
8. Tropaires: Ἡ ἀσώματος φύσις...: 34a, 34c, 37.
9. *Kyrie eleîson*: 34a, 34c, 36, 37.
10. Kontakion: (34b), 34c, 35.
11a. Ektenî: 34b, 34c, 37.
b. Prière [**4**]: 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, (10), 11, 13, 14, 16, 17, 19, 20, (22), 26, 27, 28, 32, 37.
12. Prière [**5**]: 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, (10), 11, 13, 14, 16, 17, 19, 20, (22), 23, (26), (28), 29, 32, (34a), 34b, 37.
13a. Apolysis: 34a, 34b, 34c, 36.
b. Procession: 34c.

Prières pour les défunts

Prière [1]D: 24, 26, 28, 30, 31.
[2]D: 24, 26, 28, 30, 31.
[3]D: 24, 26, 28, 30, 31.
[4]D: 28.
[5]D: 32.

Des documents présentés nous pouvons, pensons-nous, tirer maintenant quelques conclusions:

a) La Pannychis asmatîki a été connue un peu partout dans la zone d'influence de l'Euchologe byzantin: Constantinople, Palestine, Egypte, Italie Méridionale, Russie.

b) Les éléments constants de cet office semblent avoir été:
1. Le Ps 90, comme psaume d'entrée.
2. Trois prières ([1] [2] et [3]) avec synaptî.
3. Trois antiphôna (Ps 119, 120, 121) avec refrain.
4. Ps 50 (parfois uni au III antiphônon).
5. Un encensement de l'église, pendant le I antiphônon en général ou pendant le Ps 50.
6. Une prière dite d'apolysis [4] et une de kephaloklisia [5].
7. Le *Kyrie eleîson* répété, avec ou sans ektenî.

L'évangile, le kontakion ou le kanôn peuvent s'ajouter indépendamment l'un de l'autre ou ensemble. L'élément le plus récent semble bien être le kanôn.

c) La Pannychis comme office extraordinaire semble avoir été très populaire; elle est entrée dans l'office des Studites (de tradition monastico-palestinienne), qui l'ont adaptée, selon leur style.

d) Dans la Pannychis mixte du nº 34b, les trois antiphôna sont remplacés par le seul *Theos Kyrios* (Ps 117). D'autre part, le kanôn, n'étant pas un élément simple mais un ensemble de trois membres (1º: cantiques ou odes 1 et 3; 2º: odes 4, 5 et 6; 3º: odes 7, 8 et 9) composant une sorte d'office dans l'office [1], tendra à englober entre ces trois parties d'autres éléments étrangers: synaptai (et prières), kathismata poétiques, et dans notre cas: kontakion

[1] Sur le kanôn cf. *Pr. Mat.* II, 70, note 1; 87, note 2.

(réduit probablement), lecture, évangile, etc. C'est cette Pannychis mixte (schéma général de l'*asmatikî akolouthia*, éléments de l'office monastique) que nous avons appelé « Pannychis monastique ». Elle n'est pas partout pareille et nous allons consacrer un chapitre à la présentation de quelques documents plus anciens.

e) En Russie, les prières de la Pannychis appelée aussi Kanón molébny ou Molében ont été suivies de prières pour les défunts (qui se retrouvent dans les anciens euchologes comme prières rituelles). Cet office des défunts a pris aussi le nom de Pannychis (Panikhída). Un autre chapitre de notre travail sera consacré à la Pannychis des défunts ou Panikhída.

Un dernier chapitre sera dedié à d'autres offices, qui, sans référence directe à la Pannychis, ont gardé cependant une certaine parenté avec elle. (*à suivre*)

Miguel ARRANZ S.J.

Comunicabilidad [1] de la naturaleza de Dios según Orígenes

En los tres pasajes origenianos examinados en el último artículo de esta serie las tres principales nociones predicadas de Dios — Luz, Fuego y Espíritu — han sido aducidas indiscriminadamente para demostrar que la naturaleza de Dios es simple, incorpórea y espiritual. A partir de la definición de Dios como Luz, considerada como la noción inmaterial por excelencia, Orígenes ha tratado de eliminar cualquier connotación material o corpórea de las principales expresiones escriturísticas relativas a la naturaleza de Dios. De hecho, el análisis de las dos primeras, Luz y Fuego, iba encaminado a purificar la definición « Dios es Espíritu » del lastre de corporeidad procedente del estoicismo y de la religiosidad popular. En sucesivos artículos intentaremos deslindar, primero, el contenido nocional del Fuego como atributo vindicativo de Dios, a diferencia de los otros dos predicados divinos, para considerar, finalmente, cada uno de ellos en particular.

[1] Con anterioridad hemos publicado ya los siguientes artículos de esta serie:

I. *Consideraciones terminológicas previas a un tratado* περὶ οὐσίας θεοῦ: *OChP* 34 (1968) pp. 5-24;

II. *Consideración, 'apofática' de la naturaleza de Dios*: *Ib.*, pp. 24-37;

III. *Consideración 'catafática' de la naturaleza de Dios*:

A. *Las nociones bíblicas* ὁ θεός, ὁ ἀγαθός, ὁ ὤν, ὁ ζῶν: *Ib.* 36 (1970), pp. 201-247;

B. *Análisis de las tres definiciones fundamentales de la naturaleza de Dios*: φῶς, πῦρ, πνεῦμα: 1. – *Consideración global de los tres predicados divinos*: *Ib.* 38 (1972), pp. 430-453.

III B. *Análisis de las tres definiciones...* (continuación); y

III C. *La Caridad como vínculo de la perfección espiritual y como fundamento de la impecabilidad.*

2. – *Diferenciación de los tres predicados divinos atendiendo a su diverso contenido nocional.*

a) *Luz y Fuego connotan dos virtualidades distintas: Luz designa la potencia iluminativa de Dios para con la mente ya purificada; Fuego, su potencia punitiva que abrasa toda materia de pecado acumulada en el alma.*

1. Advirtamos que solo serán tenidos en consideración aquellos pasajes en que se contradistinguen ambas virtualidades. A propósito del *Salmo 7,4*: « Ha brillado sobre vosotros la Luz de tu rostro », antes de analizar el contenido de esa expresión, Orígenes cree oportuno hacer una breve digresión. Por la Carta católica de san Juan (1 Jn 1,5) sabemos que Dios es Luz. Pero de Dios no se dice tan solo que es Luz.

La Carta a los Hebreos afirma: « Nuestro Dios es Fuego que consume » (Hb 12,29). Fuego y Luz no son dos realidades distintas, sino dos aspectos mentalmente distintos de una misma realidad.

« Al igual que en lo corpóreo, una misma realidad (οὐσία), en cuanto que ilumina, es luz; pero en cuanto que se adueña de tal o cual materia abrasándola y consumiéndola, es fuego que consume; de un modo análogo también Dios es (Fuego) que aniquila los malvados y destruye el mal, pero es Luz para aquellos que se han preparado convenientemente purificando su corazón» (1).

2. En el *Comentario al Cántico* nos sale al paso la misma idea, concretada esta vez en el sol sensible:

« Quia sol duplicis videtur esse virtutis: unius, qua illuminat, alterius, qua adurit, sed *pro rebus et materiis subiacentibus* aut illuminat aliquid luce aut infuscat et obdurat ardore » (2).

Y más adelante a propósito del Sol inteligible:

« Ut enim diximus (3), duplicis virtutis est Sol (iustitiae): iustos quidem illuminat, peccatores vero non illuminat, sed adurit, quoniam et ipsi 'oderunt Lucem, quia male agunt' (→ Jn 3,20) » (4).

(1) *Sel in Ps* 4,7 (PG XII 1164AB).
(2) *In Cant* II (VIII 128,11-14).
(3) *Ib.* (128,16; 129,1; 130,3-5).
(4) *Ib.* (129,20-22). Puede verse *In Ex* h XIII 4, donde se atribuye al Fuego esa doble virtualidad.

Todo depende de la 'materia' que se expone al 'sol'. Si uno es Terreno e Hílico, porque tiene su corazón sumergido en el fango del vicio y del pecado, al contacto con los rayos del Sol de justicia, se endurecerá su corazón, lo mismo que el del Faraón; en cambio, si uno es puro de corazón, será iluminado por los mismos rayos del Sol que endurecieron el corazón de los pecadores, y verá así a Dios, cual nuevo 'Israel' ([1]).

Ambas virtualidades se presentan también en Dios:

> « Denique ob hoc et 'Deus noster Ignis' dicitur esse 'consumens' et nihilominus 'Lux, in quo tenebrae non sunt'. 'Lux' sine dubio iustis et 'Ignis' efficitur peccatoribus, ut 'consumat' in iis omne, quod in anima eorum corruptibilitatis aut fragilitatis invenerit » ([2]).

Al igual que en el Hijo, distingue en el Padre — por simetría — un grupo de epínoias inferiores y otro de epínoias excelentes.

3. Orígenes llega a admitir ocasionalmente, llevado por determinadas expresiones escriturísticas, una cierta 'encarnación' de Dios Padre. En el *Comentario a Mateo* ([3]), no sin cierta reticencia ([4]), dice que Dios se hizo de algún modo 'hombre' ([5]), a fin de connaturalizarse 'económicamente' con los seres racionales que por degradación se habían vuelto 'hombres'. Y no solo 'hombre', sino también multitud de 'formas' útiles al hombre pecador ([6]).

Pero en el momento en que los seres racionales pasen a ser de nuevo 'dioses', según el Salmo 81,6. Dios cesará de aparecérseles bajo formas y figuras antropomórficas, para manifestárseles 'tal como es en sí', según 1Jn 3,2 ([7]). A estas dos formas fundamentales de Dios — 'económica', una, y primordial, la otra — corresponden respectivamente las dos nociones predicadas de Él, Fuego y Luz:

([1]) *Ib.* (128,14-129,11), según la etimología de la palabra; véase también el texto griego de la *Filocalía* XXVII, editado por Baehrens en el aparato. Sobre el endurecimiento del corazón del Faraón, puede consultarse *PA* III 8 (7) ss y *Philoc* XXVII 1ss.

([2]) *Ib.* (129,23-130,3).

([2]) *In Mt* XVII 19-21 (X 638,12-642,22).

([4]) *Ib.* 20 (641,6-9): ὁ θεὸς ἀνθρώπους οἰκονομῶν ὡς ἐν παραβολαῖς ' ἄνθρωπος ' λέγεται, τάχα δέ πως καὶ γίνεται.

([5]) *Ib.* 19 (638,12-26).

([6]) *Ib.* (639,7-14): 'león' (Os 5,14), 'pantera' (ib.), 'oso' (ib. 13,8).

([7]) *Ib.* (638,26-34; 639,14-23; 640,8-27).

« Lo mismo, creo, puede decirse de aquel texto: "Nuestro Dios es Fuego que consume" (Hb 12,29; Deu 4,24), puesto que, mientras haya en nosotros (in nobis) algo propicio para ser destruído por el Fuego (ab igne), seguirá 'nuestro Dios siendo Fuego que consume'; pero en el momento en que haya sido destruido por 'el Fuego que consume', todo lo que estaba destinado por naturaleza a ser destruido por él, entonces ya no será 'nuestro Dios Fuego que consume', sino solamente Luz, según dice Juan: " Dios es Luz " (1Jn 1,5) » (1).

4. Una *homilía sobre Jeremías* (2) nos permite establecer la equivalencia perfecta entre las epínoias inferiores — purgativo-punitivas — y las epínoias excelentes — iluminativas —, tanto del Salvador como de Dios Padre, así como entre el bautismo de Fuego y el de Espíritu santo, la resurrección primera y la segunda. En el interior de esos dos grupos pueden distinguirse ulteriormente diversas modalidades. Así, por ejemplo, entre las virtualidades purificadoras hay unas, como « el espíritu vindicador » (3) o bien el Logos en su calidad de « lejía » o de « hierba jabonera » (4), que están destinadas a purgar las faltas veniales (ῥύπον), y otras, como « el espíritu abrasador », que están destinadas a purificar el alma de los pecados mortales (5). Esta última virtualidad coincide probablemente con el bautismo de Fuego (6), que será administrado

(1) *Ib.* (639,23-640,7).

(2) *In Jer* h II 2-3 (III 17,28-20,9).

(3) Raras veces y siempre por influjo de algún texto escriturístico, concede Orígenes a la denominación 'espíritu' un sentido negativo, comparable al del fuego que purifica y castiga. En el presente desarrollo, a raíz de Is 4,4, establece la correlación: ῥύπος,, igual a ἁμάρτημα θεραπευτόν, cuyo castigo se verifica πνεύματι κρίσεως, y αἷμα, igual a ἁμάρτημα πρὸς θάνατον, cuyo castigo solo puede realizarse πνεύματι καύσεως: *Ib.* 2 (18,28-19,6).

(4) A propósito de Jer 2,2 y apoyándose en Hb 4,12, afirma que ὁ λόγος πᾶσαν δύναμιν ἔχει· ... ἔστιν οὖν τις λόγος-νίτρον καὶ ἔστι τις λόγος-πόα, ὅστις τοὺς τοιούτους ῥύπους καθαίρει λαληθείς (18,9-16).

(5) Teniendo en cuenta la correlación establecida en la nota 3 y la simetría característica de los desarrollos homiléticos, podríamos restituir — a modo de conjetura — la inducción origeniana de τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτημάτων a partir de Is 4,4: ῥύπον καὶ αἷμα· ῥύπον <πνεύματι> κρίσεως, αἷμα πνεύματι καύσεως. εἰ <μὲν οὖν πρὸς θάνατον ἥμαρτες, ἡμάτωσαι· εἰ δ' οὐ> πρὸς θάνατον ἥμαρτες, πλὴν ἥμαρτες, ῥερύπωσαι (18,29-19,3). Puede verse *In Lc* h XIV (IX 85, 27s Rauer2).

(6) Por lo menos, en lo referente a la blasfemia contra el Espíritu santo: τὸν δὲ μετὰ τὸ πιστεῦσαι, μετὰ τὸ ἀξιωθῆναι ἁγίου πνεύματος, πάλιν ἡμαρτηκότα λούει πυρί: *Ib.* 3 (19,11-13).

en el momento de la resurrección segunda ([1]). A continuación transcribo el último párrafo que pone término a ese largo desarrollo. Nótese el inciso τάχα νῦν εὑρίσκω τὸν λόγον, puesto por Orígenes, a modo de paréntesis, para indicar que tras laboriosa búsqueda ha dado por fin con una solución que permite sistematizar debidamente nociones en apariencia tan diversas:

« Por eso Jesús 'bautiza' — quizás estoy encontrando ahora el sentido del texto — 'en Espíritu santo y Fuego' (→ Lc 3,16). Cierto que no (bautiza) a un mismo individuo 'en Espíritu santo' y 'en Fuego', sino que (bautiza) 'en Espíritu santo' al que es santo, lava en cambio 'en Fuego' al que, después de haber creído y de haber sido estimado digno del Espíritu santo, ha pecado de nuevo. De ahí que un mismo individuo no sea bautizado por Jesús 'en Espíritu santo' y 'en Fuego'.

Bienaventurado, pues, el que es 'bautizado en Espíritu santo' y no tiene necesidad del 'bautismo de Fuego'; desgraciado en cambio el que tiene necesidad de ser 'bautizado en Fuego'. De todas maneras, Jesús posee ambas (virtualidades), porque (según Is 11,1) "brotará una Vara de la raíz de Jessé y ascenderá de la (misma) raíz una Flor": 'Vara', para los que son castigados; 'Flor', para los justos (Flos iustis). Igualmente, 'Dios es Fuego que consume' (Hb 12,29) y 'Dios es Luz' (1 Jn 1,5): 'Fuego que consume', para los pecadores; 'Luz', para los justos y santos. 'Bienaventurado, pues, el que tiene parte en la resurrección primera' (→ Apoc 20,6), por haber conservado 'el bautismo de Espíritu santo'. Pero, ¿quién es el que se salva en la resurrección segunda? El que tiene necesidad del 'bautismo de Fuego', cuando se aproxime a éste, y 'el Fuego lo ponga a prueba', por haber hallado (en él) 'madera, heno y paja' (→ 1C 3,12-15), susceptibles de ser abrasadas » ([2]).

De este desarrollo emergen dos series correlativas:

Dios { Luz / Fuego } → Cristo { Flor ([3]) / Vara } → Bautismo { de Esp. Santo / de Fuego } →

→ Resurrección { primera / segunda }

La epínoia superior de cada uno de los pares se refiere al plan primigenio fijado por Dios para la divinización de la creatura

([1]) *Ib.* (19,22-20,3).

([2]) *Ib.* (19,9-20,3).

([3]) La distinción entre las epínoias Vara y Flor (y Fruto) se presenta en los pasajes siguientes: *Sel in Ps* 2,9 (PG XII 1108D-1109A); *Sel in Ez* 7,10 (PG XIII 792AB); *In Num* h IX 9 (VII 67,6-22); *In Is* h III 1 (VIII 254,3-23); *In Ioh* I 36 [41] (IV 46,13-47,3).

racional. La segunda epínoia ha sobrevenido — con todas su modalidades — por culpa de la caída de la creatura.

b) *Espíritu y Fuego designan también dos concreciones diversas de la acción de Dios: como Espíritu actúa únicamente en aquellos que poseen ya el Espíritu santo; como Fuego, en los que son acreedores de castigos.*

1. Sólo conocemos un pasaje donde las dos epínoias, Espíritu y Fuego, se presentan como contrapuestas en *Dios*. El resultado no sería tan exiguo, si considerásemos el mismo grupo epinoético en el Salvador, en los ángeles o a propósito del bautismo. Al término del desarrollo precedente hemos podido comprobar ya esa diversidad, a propósito de Lc 3,16, entre el *bautismo* de Espíritu santo y el de Fuego. Después del éxodo de esta vida, un mismo bautismo será para los santos causa de salvación y para los condenados causa de juicio y condenación (1). No siempre distingue, sin embargo, entre Espíritu y Fuego. En ocasiones contrapone al bautismo sensible, en agua, de Juan Bautista el bautismo inteligible, en Espíritu santo y Fuego, de Jesús (2). Otras veces distingue no sólo el primer bautismo, en agua, de Juan Bautista y el segundo, en agua y Espíritu santo, de Jesús, sino también un tercer bautismo, perfecto y consumado, en Espíritu santo y Fuego, impartido por Cristo a los santos y perfectos después del éxodo de esta vida (3). Por lo que respecta al *Salvador*, la encuesta debería realizarse a

(1) *In Lc* h XXVI (IX 154,1-20 [VL]; 5-13 [TG] Rauer²); *fg* 92 (263).

(2) *In Ioh* VI 32 [17] (IV 141,27-31); *fg* 76 (543,7-9).

(3) *In Mt* XV 22-23 (X 416,18-418,19): La resurrección de los muertos es la regeneración propiamente dicha, a manera de nuevo nacimiento; el llamado por Pablo 'baño de regeneración' es un proemio que insinúa misteriosamente la regeneración y renovación definitivas. Con tres pinceladas describe tres momentos cruciales de la Economía: *a*) En el momento del nacimiento « nadie está limpio de mancha » (Job 14,4s): el misterio del nacimiento alude probablemente al pecado de la preexistencia; *b*) a partir de la regeneración operada por el bautismo de agua y Espíritu, está uno 'limpio de mancha' pero sólo como 'a través de un espejo y en enigmas'; *c*) cuando llegue la otra regeneración, resultará uno completamente 'limpio de mancha', a saber, 'cara a cara'. Por el bautismo o 'baño de regeneración' nos hemos consepultado con Cristo; en la regeneración que tendrá lugar por el bautismo de Espíritu santo y Fuego nos volveremos conformes al cuerpo glorioso de Cristo.

partir de la confrontación de los dos textos escriturísticos: « El Señor es Espíritu » de 2C 3,16 y « Vine a arrojar Fuego sobre la tierra » de Lc 12,49 ([1]). Los testimonios bíblicos, en fin, relativos a los *ángeles* serían sin duda Hb 1,7 y el Sal 103,4: « El que hace a sus ángeles espíritus y a sus mensajeros llamas de fuego » ([2]).

2. El desarrollo central se presenta en la *homilía veintiséis sobre Lucas*. Después de enunciar el lema de Lc 3,17, objeto de la presente homilía, pasa a exponer, de hecho, a modo de preámbulo, el v. 16, tema de la homilía veinticuatro:

« "Spiritus Deus est, et qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare " (Jn 4,24). "Deus" quoque "noster Ignis consumens est " (Deu 4,24). Dupliciter igitur appellatur Deus, et 'Spiritus' et 'Ignis': iustis 'Spiritus', 'Ignis' peccatoribus. Sed et angeli 'spiritus' 'ignis'que dicuntur: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem" (Hb 1,7); angeli sanctis quibusque sunt 'spiritus', his vero, qui merentur supplicia, 'ignem' et incendium subministrant. Iuxta quem sensum et Dominus noster atque Salvator, cum sit 'Spiritus', 'Ignem venit mittere super terram'; 'Spiritus' secundum illud, quod scribitur: " Cum autem conversus fueris ad Dominum, auferetur velamen ", et: "Dominus Spiritus est" (2C 3,16) 'Ignem' autem 'venit mittere' non super coelum, sed 'super terram', ut ipse demonstrat dicens: "Ignem veni mittere super terram, et quam volo ut iam ardeat" (Lc 12,49). Si enim 'conversus fueris ad Dominum', qui 'est Spiritus', Christus tibi 'Spiritus' erit et non 'venit Ignem mittere super terram'; quod si non 'converteris ad eum', sed habes 'terram' et fructus eius, 'Ignem venit mittere super terram' tuam » ([3]).

([1]) *In Jer* h XX (XIX) 8-9 (III 190,7-192,15); *In Ex* h IV 7 (VI 179, 8-15); *In Lev* h V 3 (VI 338,22-339,9); *In Iesu* h XV 3 (VII 385,5-11): en todos esos desarrollos Fuego representa una virtualidad purificadora-punitiva, mientras que Tierra es equivalente de los materiales combustibles, 'madera, heno o paja', acarreados por el pecado. En algunos pasajes, por paralelismo con Mt 10,34, asocia a la idea de Fuego abrasador de Lc 12,49 la equivalente de Espada cortante: *In Mart* 37 (I 35,2-10); *In Ez* h V 1 (VIII 371,14-372,10); *In Lc* h XXVI (IX 153,15-21 Rauer[2]). Ese Fuego que vino a traer el Salvador se distingue del Fuego eterno reservado a los ángeles malos: *In Is* h IV 4-5 (VIII 261,26-262fin); *In Ex* h XIII 4 (VI 275,16-276,3). — Fuego puede adoptar un sentido positivo, si por Tierra se entiende el lugar donde la iglesia terrena ofrece sus sacrificios consumidos por el Fuego divino y no por el Fuego diabólico: *In Lev* h V 5 (VI 343,21-29); IX 1 (419,3-9); 9 (436,6-9); *In Num* h XXVIII 4 (VII 284,32-285,5).

([2]) Por ejemplo: *Sel in Ps* 103,4 (PG XII 1361A).

([3]) *In Lc* h XXVI (IX 153,5-21 Rauer[2]).

El objeto del preámbulo no era otro que el de preparar la exégesis del v. 16 a partir del diverso alcance nocional de los términos Espíritu y Fuego:

« Quorsum ista memoravi? », se pregunta más adelante, « Quia et baptismus, quo baptizat Iesus, 'in Spiritu sancto' est 'et Igni' » (1).

En este momento Orígenes se acuerda de que la exégesis dada más arriba, en la homilía veinticuatro, difiere notablemente de la aquí apuntada y, no obstante, se decide a proseguir la exposición:

« Memini eorum, quae nuper locutus sum, nec me praeteriit explanatio superior, sed volo et novum aliquid inferre » (2).

Antes de seguir adelante en esta segunda exposición, será conveniente examinar la primera, a fin de hallar una explicación de ese cambio de enfoque.

3. La *homilía veinticuatro* está dominada por la imagen del 'río' donde tiene lugar el bautismo, ya se trate del río Jordán, junto al cual Juan Bautista administraba el bautismo visible en 'agua', ya del río de Fuego que rodeaba el Paraíso o de la espada de Fuego que lo custodiaba, junto al cual nuestro Señor Jesucristo bautizará en la corriente de Fuego a todo aquel que tenga necesidad de purificación y que haya conservado el sello de los dos bautismos precedentes:

« Oportet enim prius aliquem baptizari 'aqua et Spiritu', ut, cum ad igneum fluvium venerit, ostendat se et aquae et Spiritus lavacra servasse et tunc mereatur etiam Ignis accipere baptismum in Christo Iesu » (3).

En efecto, el río de Fuego retendrá a los condenados y a cuantos hayan edificado sobre el fundamento, que es Jesucristo, 'madera, heno o paja', material combustible destinado a ser consumido por el Fuego (4). De Dios, en efecto, se dice que es por naturaleza (τῇ

(1) *Ib.* (154,1s).
(2) *Ib.* (154,2-5).
(3) *Ib.* h XXIV (148).
(4) El testimonio de *1C 3,12-15*, aquí subyacente, nos salió al paso en los *tres principales desarollos* donde Orígenes intenta definir la naturaleza (ousía) de Dios a partir de las tres denominaciones Luz, Fuego y Espíritu: *PA* I 1,2; *In Ioh* XIII 23 y *CC* VI 70-72 (puede verse *Comunicabilidad* III B 1 en: *OChP* 38 (1972), pp. 431ss), así como en *In Jer* h II 3 (ver más arriba).

οὐσίᾳ) « Fuego que consume »: ciertamente no 'consume' su propia creatura, hecha a su imagen y semejanza, sino todo aquello que ha sido añadido con posterioridad y que es de naturaleza inflamable ([1]). La espada de Fuego retendrá a los indignos, impidiéndoles acercarse al árbol de la Vida; los Querubines en cambio acogerán a los que no están destinados a ser retenidos por la Espada llameante, por no haber edificado con materiales que le sean afines, y los harán pasar hasta el árbol de la Vida ([2]). No se trata de la conflagración universal, según la entendían los Estoicos, sino de una conflagración restringida a la materia pecaminosa acarreada por los malos pensamientos, por las palabras y obras malas ([3]). Los bienaventurados deberán atravesar también ese río de Fuego, siguiendo a Jesús que es el Camino que conduce al Padre ([4]), pero debido a que edificaron con materiales nobles, 'oro, plata y piedras preciosas', serán acrisolados por el Fuego de todo género de 'escoria' y ascenderán resplandecientes ([5]).

4. La exposición contenida en la *homilía veintiséis*, en cambio, hace hincapié en la idea de 'separación' de buenos y malos sugerida por el v. 17: « Congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inexstinguibili ». He ahí la segunda exposición origeniana del v. 16 desde la perspectiva del v. 17:

« Si sanctus fueris, Spiritu sancto baptizaberis; si peccator, in Ignem mergeris. Et unum atque idem baptisma indignis et peccatoribus in condemnationem ignemque vertetur; his vero, qui sancti sunt et tota fide 'ad Dominum convertuntur' (→ 2C 3,16), Spiritus sancti gratia salusque tribuenda est. Is ergo, qui 'in Spiritu sancto et Igni' dicitur baptizare, habet 'ventilabrum in manu sua et mundabit aream suam; et congregabit triticum suum in horreum, paleas autem comburet Igni inexstinguibili' (→ Lc 3,17) » ([6]).

Según eso podríamos completar las dos series correlativas enunciadas anteriormente como sigue:

([1]) *In Jer* h XVI 5-6 (III 138,5-24).
([2]) *In Mart* 36 (III 33,20-34,4).
([3]) *CC* IV 13 (I 282,28-283,28); V 15 (II 16,1-12); VI 71 (141,25-28); 72 (142,6s).
([4]) *In 1Sam* h I 9 (III 293,19-294,9).
([5]) Véase, por ejemplo, *CC* IV 13 (I 283,15-26); VI 44 (II 115,3-7).
([6]) *In Lc* h XXVI (IX 154,5-20 Rauer[2]).

Dios { Luz/Espíritu / Fuego } → el Salvador { Flor/Espíritu / Vara/Fuego } →

→ los ángeles { espíritus / llamas de Fuego } → Bautismo { de Espíritu santo / de Fuego } →

→ Resurrección { primera / segunda }

La epínoia *superior* responde a la faceta positiva correspondiente a la función primordial asignada a cada uno de esos sujetos o realidades; la *inferior*, a la faceta negativa asumida con posterioridad a la caída de la creatura racional. La primera función es del orden iluminativo-unitivo, la segunda del orden purificativo-punitivo.

3. – *Consideración de cada uno de los predicados en particular.*

a) *Fuego no designa tan sólo el aspecto punitivo de Dios: Dios es también Fuego que inflama y devuelve el calor de la caridad a los corazones enfriados por el pecado.*

Después de esa doble confrontación de la epínoia Fuego con las epínoias Luz y Espíritu, Fuego se ha presentado en todos los pasajes examinados en sentido punitivo-purificador, tanto en el nivel histórico como en el escatológico. Penitencia, remordimiento, purificación, castigo, condenación se relacionan de una u otra manera con la epínoia Fuego. Dios es Fuego que consume la materia de pecado; el Salvador es el mediador de los castigos divinos; el Espíritu santo es el lugar donde se realiza el bautismo de Fuego que purifica y acrisola definitivamente a los elegidos, pero que, al mismo tiempo, impide a los condenados la entrada en el paraíso; los ángeles son los ministros de la ira divina; los pecadores, en fin, son los sujetos en quienes se termina propiamente dicha epínoia.

Sin embargo, simplificaríamos demasiado la riqueza y variedad del lenguaje origeniano si nos limitáramos a comprobar ese significado fundamental y, al parecer, exclusivo de la epínoia Fuego. En todos los niveles de la Economía aparece un sentido más recóndito que nos descubre otra de las múltiples facetas del sistema pluridimensional de Orígenes. Podríamos definirla mediante el par de coordenadas ferviente/frío (ζεστός-θερμός/ψυχρός). Ese par abraza toda la gama de cualidades que se extiende desde el estado

'ferviente' de las mentes (νόες), pasando por el estado parcialmente 'enfriado' (tibio; χλιαρός) de las almas (ψυχαί), hasta el estado 'gélido' de las Potestades adversarias (Diablo, Serpiente, Dragón; mar, viento boreal; materia, pecado).

Entre los abundantes pasajes en que Orígenes — siempre a propósito de determinados testimonios escriturísticos ([1]) — hace referencia a la epínoia Fuego, hay algunos cuyo contenido no puede reducirse al sentido fundamental indicado, sino que presupone una comprensión *positiva* de dicha epínoia, dimensión cuyo origen se remonta tanto a la filosofía popular, como al Fuego-esencia de todas las cosas de Heráclito, o al Fuego, como elemento excelente, de Zenón ([2]). Orígenes se inspira en el πῦρ νοηρόν de la Estoa ([3]), tan solo en lo que se refiere a la concepción fundamental del Fuego como cualidad excelente que pervade todos los seres en proporción directa a su proximidad con Dios; excluye en cambio cualquier connotación material y panteísta.

1. El pasaje más importante se presenta en el *Peri Archon*, donde se desarrolla la diferencia gradual que existe entre el estado de 'mentes' (νόες) y el estado de 'almas' (ψυχαί), a partir de la etimología de ψυχή ([4]).

([1]) Sobretodo Hb 12,29 o bien Deu 4,24, a propósito del Fuego de Dios; Lc 24,32 y 12,49, del Salvador; Hb 1,7 o bien Sal 103,4, de los ángeles; Ro 12,11 o bien Ac 18,25, de los santos.

([2]) ZELLER, *Die Philosophie* I/2 809-822. — POHLENZ, *Stoa* I 71-75; ZELLER, *Die Philosophie* III/1 152-156 (182-189).

([3]) SVF II 223,2, 9 (= πμεῦμα νοερόν); *ib.* II 146,17s; 112,31; 299, 11s.

([4]) Orígenes se inspira en una teoría filosófica muy antigua que hace derivar la palabra ψυχή de ψῦχος>ψυχρός, 'frío'. De donde ψυχή (alma) resultaría de un 'enfriamiento' del πνεῦμα (espíritu o hálito vital) que primitivamente era 'caliente'. Así FESTUGIÈRE, *Révélation* III 186: « Quelques-uns des Philosophes de la Nature font <de l'âme> une contexture où se réunissent les contraires, chaud et froid, sec et humide. Car ils dérivent le mot 'vivre' (ζῆν) du 'bouilloner' (ἀναζεῖν) sous l'action de la chaleur, et le mot 'âme' (ψυχή) du 'se refroidir' (ἀναψύχεσθαι) sous l'action du froid ». Cita ARISTÓTELES, *De anima* I 2 (405b 23ss); PLATÓN, *Crátilo* (399d). FILÓN compara ese proceso de 'enfriamiento' con el de la inmersión de un hierro candente en el agua fría: *De Somniis* I 31; TERTULIANO, *De An* XXV 6 (CC II 820,55-58); XXVII 5 (823,30ss); XXV 2 (819,11-14); *Evangelium Veritatis*: « L'originelle odeur, devenue froide. C'est quelque chose dans un ouvrage (πλάσμα) psychique (ψυχικόν), paraille à une eau froide (...) Si un souffle l'attire, elle devient chaude. Les odeurs refroidies proviennent donc de la division. C'est pourquoi est venue la

« Sed et ex ipsa nominis 'animae' significatione, quam in graeco indicat, visum est nonnullis requirentibus curiosius posse non mediocrem suggeri intellectum » (1).

A continuación desarolla los dos significados fundamentales de la epínoia Fuego, partiendo de diversos textos bíblicos:

« Nam sermo divinus 'Ignem' esse Deum dixit, cum ait: "Deus noster Ignis est consumens" (Hb 12,29; Deu 4,24). Sed et de angelorum substantia ita ait: "Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem" (Hb 1,7; Sal 103,4), et alibi: "Apparuit angelus Domini in flamma ignis in rubo" (Ex 3,2). Insuper etiam mandatum accepimus, ut simus "spiritu ferventes" (Ro 12,11); per quod sine dubio igneum ostenditur et calidum Dei Verbum. Sed et Hieremias propheta audit ab eo, qui sibi responsa dabat: "Ecce dedi verba mea in os tuum, ignem" (Jer 5,14). Sicut ergo 'Deus Ignis est' et 'angeli flamma ignis' et sancti quique 'spiritu ferventes': ita e contrario hi, qui deciderunt a dilectione Dei, sine dubio 'refrixisse in caritate' eius ac 'frigidi' effecti esse dicendi sunt. Ait enim et Dominus quia "pro eo quod multiplicata est iniquitas, refrigescet caritas multorum" (Mt 24,12). Sed et omnia ea, quaecumque sunt quae adversae potestati in scripturis sanctis conparantur, 'frigida' semper invenies » (2).

Tal es el caso de la Serpiente, del Dragón que reina en las aguas inferiores, del viento boreal (3).

Resumiendo lo dicho hasta ahora, pasa a aplicarlo al caso concreto del alma:

« Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, 'ignis' et 'lumen' et 'ferventia' nominantur; quae autem contraria sunt, 'frigida', et 'caritas' peccatorum dicitur 'refrigescere', requirendum est ne forte et nomen 'animae', quod graece dicitur ψυχή, a 'refrigescendo' de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino 'refrixisse' videatur » (4).

El Fuego divino, de que se habla en los testimonios aducidos, debe entenderse a manera de un efluvio de la naturaleza divina,

---

Foi. Elle a aboli la division et apporté la chaude plénitude (πλήρωμα) de l'amour (ἀγάπη), afin que le froid ne se reproduise plus, mais (ἀλλά) qu'existe l'unité de la pensée parfaite » (34,17-34); véase la nota crítica correspondiente. Puede consultarse M. Aubineau, *Exégése patristique de Mt 24,12*, TU 79, pp. 3ss. Abundante bibliografía en A. Orbe, *EV* IV 168, n. 9.

(1) *PA* II 8,3 (V 156,13-15).

(2) *Ib.* (156,15-28).

(3) *Ib.* (156,28-157,12).

(4) *Ib.* (157,12-158,1).

de la caridad que inflama y diviniza a cuantos se encuentran, por decirlo así, en órbitas próximas a ese núcleo incandescente. Tales eran los seres racionales en su primitivo estado de 'mentes'. Al apartarse mediana o completamente del Fuego de la caridad divina han pasado a ser 'almas' o 'demonios' respectivamente. La vuelta al estado primitivo de 'fervor' espiritual está al alcance de todos (1).

2. Si bien los desarrollos concernientes a esa nueva virtualidad del Fuego divino no son tan abundantes como los relativos a la modalidad punitiva, son suficientes sin embargo para ilustrar esa nueva dimensión del sistema origeniano. En un pasaje de la *Selecta sobre los Salmos* (2) contradistingue claramente las obras 'frías', procedentes de la materia y del pecado, de las obras 'fervientes' que proceden de Dios. Los que se comportan según las obras 'frías' de la materia 'descienden al sepulcro', morada del Dragón, el más 'frío' de todos los racionales.

3. Orígenes, dentro de la tradición apoyada en Apoc 3,15s, tiene por más censurable el estado de tibieza que el de frialdad espiritual. No poseemos ningún comentario expreso de dicho pasaje, si exceptuamos los discutidos *Escolios sobre el Apocalipsis* (3), pero sí exposiciones indirectas de la secuencia fervor→tibie-

(1) *Ib.* (158,17-159,2): Videndum ergo est ne forte, sicut diximus ex ipso nomine declarari, ab eo quod 'refrixerit' a fervore iustorum et divini Ignis participatione ψυχή, id est anima, appellata sit, nec tamen amisit facultatem restituendi se in illum statum fervoris, in quo ex initio fuit (...) Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta vel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens.

(2) Poseemos dos recensiones de ese fragmento caténico: M (PG XII 1284CD) y V (PG XVII 116D-117A). Ofrezco un intento de reconstrucción. Está comentando el Sal 27,1: 'Αλλ' ὅπως ἴδωμεν τίνες οἱ 'καταβαίνοντες εἰς λάκκον', ἡ ἱερὰ γραφὴ τὰ θεῖα λέγει εἶναι θερμά, τὰ δὴ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς ὕλης πράγματα ψυχρά (M)· 'καταβαίνουσιν δὲ εἰς λάκκον' οἱ τὰ ψυχρὰ τῆς ὕλης περιέχοντες πράγματα, ἔνθα καὶ τῶν ἀνθρώπων ὁ πολέμιος δράκων, ὅς καὶ φυχρὸς ὀνόμασται, κατοικεῖ· πάντων γὰρ ζῴων, τῶν ἐπὶ γῆς, ὁ δράκων ψυχρότερος (V, M pm). πᾶσα οὖν ἁμαρτία ψυχρά ἐστι· τὰ δὲ θεῖα, ὡς ἔοικε, θερμά (M+V). Siguen los testimonios escriturísticos tradicionales: Hb 1,7; Lc 12,49; Ro 12,11.

(3) *In Apoc* fg 23 (TU 38,3, p. 31): παιδευόμεθα ἐκ τούτων τῶν θείων φωνῶν ὡς ὁ πάντη ψυχρὸς καὶ τῆς τοῦ θείου πνεύματος πυρώσεως ἄμοιρος — αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ψύξις ἡ νοητή — βελτίων ἐστί τοῦ δοκοῦντος μὲν ἐν οἰκείοις τετάχθαι θεοῦ, τὴν δὲ μεσότητα τὴν ἄπρακτον ἔχοντος καὶ τὸ χλιαρόν, ὅπερ δηλοῖ τὴν

za→frialdad ([1]). En todas ellas aparece el texto pauta de Ro 12,11, resp. He 18,25. En un interesante pasaje del *Peri Archon* ([2]) se apoya en Ga 5,17, a fin de desarrollar teológicamente por qué el estado de frialdad es más ventajoso que el de tibieza espiritual. Para el Alejandrino el Psíquico, es decir, aquel que ni se ha inclinado a hacer la voluntad del Espíritu (a la manera de los Espirituales) ni la voluntad de la Carne (como los Carnales o Terrenos), debido a su estado de tibieza y de indiferencia espiritual (nótese que posición 'media' equivale a 'indiferente'), se encuentra en un estado parecido al de los irracionales.

4. Donde mejor desarrolla la oposición entre la frialdad del pecado y el calor del Espíritu, a la par que sistematiza las dos modalidades del Fuego — purificativa e iluminativa — es en la *homilía primera sobre el Salmo treintiocho* ([3]), posterior al Comentario a Juan, y que conservamos gracias a la traducción de Rufino. Al exponer el Sal 38,4, hace recurso a Lc 24,31 y a Jer 5,14, a fin de declarar el modo como el Fuego divino purifica primero el corazón de los oyentes, y, una vez consumida toda la materia del mal, enciende en ellos el calor del Espíritu divino, removiendo entera-

---

πρὸς πάντα ῥᾳδίαν μετάκλισιν (Wohlenberg), ὃ δὴ καὶ 'κυβείαν' (sic) ἀπεκάλεσεν ὁ ἀπόστολος (→ Ef 4,14). Los elementos contenidos en este escolio no son extraños a Orígenes: véase, por ejemplo, el pasaje de *PA* transcrito en la nota 2.

([1]) *PA* III 4,3 (véase la nota siguiente); *In Mt* fg 219 (XII 104); fg 271,4-6 (122); *In Rom* IX 9 (PG XIV 1219C).

([2]) *PA* III 4,3 (V 267,26-268,23): Sicut melius est animae sequi Spiritum tunc, cum Spiritus Carnem vicerit, ita etiamsi videtur ei esse deterius sequi 'Carnem repugnantem adversum Spiritum' (→Ga 5,17) et ad se revocare animam volentem, tamen forte utilius videatur obtineri animam a Carne, quam residere in suis propriis voluntatibus; quoniam dum in suis voluntatibus manet, tunc est quando 'nec calida' dicitur esse 'nec frigida', sed in medio quodam 'tepore' perdurans (→Apoc 3,16) tardam et satis difficilem conversionem poterit invenire (...) Anima vero priusquam convertat se ad Spiritum et unum efficiatur cum eo, dum adhaeret corpori et de carnalibus cogitat, neque in bono statu videtur esse neque manifeste in malo, sed esse 'animali', ut ita dixerim, similis. Melius autem est ut, si fieri potest, adhaerens Spiritui efficiatur 'spiritalis'; si vero id non potest, magis expedit eam vel Carnis malitiam sequi, quam in suis positam voluntatibus 'animalis inrationalis' statum tenere.

([3]) *In Ps* XXXVIII h I 7 (PG XII 1396A-1397C). Estas homilias fueron escritas entre los años 240-242. Véase O. BARDENHEWER, *Geschichte* II 132.

mente todo lo 'tibio' y 'frío' que había en ellos (1). No contento con los testimonios allegados, aduce todavía Lc 12,49, que ya conocemos. Pero lo más original de esta homilía es la alusión a las lenguas de Fuego de Pentecostés. Con ello asocia implícitamente las dos epínoias Fuego y Espíritu. El doctor pide ser agraciado también, como en otro tiempo los Apóstoles, con una lengua de Fuego, a fin de poder abrasar con dicho Fuego el corazón de los oyentes, purificándoles primeramente con el Fuego de penitencia (virtualidad punitiva) e iluminándolos luego con la lámpara ardiente de la Gnosis suprema (virtualidad iluminativa) (2).

Concluye así este desarrollo, motivado por el Salmo 38,4:

« Ita ergo et nos satis agamus, ut 'in meditationibus nostris accendatur ignis', qui nos primo exurat et recordatione et conscientia peccatorum, postea vero expurgatos iam vitiis illuminet et illustret » (3).

5. Esta doble virtualidad del Fuego noético puede ejercerse al mismo tiempo en sujetos diversos, según afirmamos ya a pro-

(1) *Ib.* (1396BC): « Quare 'ignem'? Quia sermones quos loquebatur accendebant auditores, et nihil tepidum in eis neque frigidum permanebat, sed sicut ignis consumit ac interimit omnem materiam nec inmundum aliquid in se recipit aut pollutum; ita et hi, quorum cor divini Verbi Ignis accenderit, non patientur ultra materialibus et mundanis sordibus pollui, nihil in se tepidum recipient et quod evomi dignum sit nec patientur 'multiplicata in se iniquitate refrigescere caritatem' (→ Mt 24,12), sed erunt semper 'lampades' eorum accensae (→ Mt 25,1ss) et 'lucernae ardentes et ipsi parati tamquam servi exspectantes Dominum suum de nuptiis redeuntem' (→ Lc 12,36). Aut non iste erat 'ignis' ille, de quo Salvator noster dicebat: " Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut ardeat? " (Lc 12,49). Iste procul dubio Ignis est, qui frigus peccati fugat et calorem Spiritus revocat ».

(2) *Ib.* (1397AB): « Hoc nimirum est etiam quod in Actibus Apostolorum refertur, cum dicit quia 'visae sunt eis divisae linguae sicut ignis et consedisse super Apostolos' (→ He 2,3), pro eo scilicet quod evangelii verbum praedicaturi et ignei vigoris deberent gratia roborari, ut auditorum animae flammam per sermonis traducem sumerent. Sed unde mihi hoc, ut 'linguae ignis' veniat in cor meum et de 'lingua ignea' ego quoque proferam sermonem, ut ex me velox sermonibus meis accendatur Ignis in cordibus auditorum et arguat eum qui peccavit et efficiatur ei sermo meus supplicium, ut adustus et inflammatus sermonibus meis, veniat in poenitentiam (...)? Atque utinam possim ita accendere omnem animam auditorum (...), ut posteaquam interemisset omne quidquid carnis et materiae crassioris proprium est et amicum, tunc iam Ignis iste fieret in eo 'lux' et 'lucerna ardens' (→ Lc 12,36)... ».

(3) *Ib.* (1397C).

pósito de los pares Luz/Fuego y Espíritu/Fuego. El Salvador, dice en la *homilía séptima sobre el Éxodo*, es causa para unos de ruina y condenación, para otros, de resurrección. En cuanto que es Fuego,

« ipse est, qui et Ignis efficitur in cordibus illorum, quibus adaperit scripturas (→ Lc 24,32) (...) et aliis ille Ignis est, qui conflagrat spinas de terra mala, id est qui malignas cogitationes in corde consumit » (1).

6. Y si nos atenemos a lo que se afirma en la *homilía trece sobre el Éxodo* (2), comprobaremos que no solo en el eón presente sino probablemente también en el Eón futuro seguirá poseyendo el Fuego noético esa doble virtualidad. El desarrollo origeniano parte de una fina observación, motivada por Ex 35,6. Siguiendo el texto escriturístico enumera los cuatro tejidos — jacinto, púrpura, carmesí doble y lino hilado — destinados a la confección de los hábitos sacerdotales y de todo lo concerniente al recinto sagrado. En primer lugar confiesa que depende de sus predecesores — Filón, Flavio Josefo, Clemente alejandrino (3) — en lo referente a la identificación de esos cuatro tejidos con los cuatro elementos fundamentales del cosmos o del microcosmos, a saber: aire, agua, fuego y tierra respectivamente. Sin embargo, continúa, solo del 'carmesí' se dice que es 'doble'. Si tenemos presente que 'carmesí' representa el Fuego elemental, y que el fuego sensible posee una virtualidad doble — la de iluminar y la de quemar —, al elevarnos al orden inteligible podremos afirmar también del Fuego noético esta doble virtud. Y por cierto no solo en este eón sino probablemente también en el Eón futuro:

« Simul ergo et 'incendebat' et 'illuminabat' adaperiens scripturas. Nescio autem si et ille 'ignis' in futuro saeculo, qui 'incendit', habet aliquid et quod 'illuminet' » (4).

A continuación, como tiene por costumbre, pasa a aplicar lo dicho hasta ahora al caso concreto (sentido moral) del doctor que

(1) *In Ex* h VII 8 (VI 216,25-29).
(2) *Ib.* h XIII 3-4 (274,20-276,20).
(3) FILÓN, *De vita Moysi* II [III] 88; *De congr erud gratia* 117; FLAVIO JOSEFO, *Ant. Iud* III 183; *Bell Iud* V 212-213; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom* V 6 (II 347,7-11 Stä-Frü).
(4) *In Ex* h XIII 4 (VI 276,2-5).

instruye (ilumina) y reprime, arguye y castiga (abrasa). Para que el doctor ofrezca rectamente un 'carmesí doble', debe saber edificar convenientemente la iglesia de Dios — su auditorio — no limitándose a argüir y a increpar con severidad a los pecadores ni tampoco contentándose con manifestar los lugares oscuros de la Escritura y los tesoros de la Gnosis. Su misión es doble:

« Qui ergo 'recte offert' et 'recte dividit' (→ Gen 4,7), 'coccum offert duplicatum,' ut cum scientiae lumine igniculum severitatis admisceat » (1).

7. Orígenes desarrolla con gran profusión de matices esa modalidad positiva del Fuego divino, en tanto que ilumina y enfervorece en el amor de Dios, a propósito de *Lc 24,32*. Esto no impide que en algunos pasajes se sirva de ese mismo testimonio según el sentido negativo de 'Fuego de arrepentimiento' (2). Las palabras (οἱ λόγοι) del Señor son Fuego que enfervorece: a la manera del pan de trigo, cocido al fuego, alimentan a los seres loguicoí (3) y, en cuanto que proceden del amor ardiente del Salvador para con sus oyentes, encienden su corazón en el amor de Dios (4). A cuantos acuden a él, deseosos de escrutar las profundidades de la Escritura, les abre de par en par el pozo de la Gnosis (5) y viene a ser Fuego que arde en su interior (6), como saeta incandescente que hiere (7), para que se enfervoricen en la fe y en el amor (8). Ese Fuego que ilumina y enfervorece, que convierte las almas en 'mentes', no es otro que el Espíritu santo que procede de Cristo resucitado y también de los que hablan en su nombre (9). Los Espirituales o

(1) *Ib.* (276,19s).

(2) Véase sobretodo *In Jer* h XX [XIX] 8-9 (III 190,7-192,15); también *In Ex* h IV 8 (VI 180,23s); *In Jesu* h XV 3 (VII 385,5-11); *In Is* h IV 6 (VIII 272,21-24).

(3) *In Jer* fg 20 [95] (III 207,19-30).

(4) *In Lc* fg 256 (IX 335).

(5) *In Gen* h XI 3 (VI 106,10-16); h XIII 3 (117,26-28).

(6) *In Ex* h VII 8 (VI 216,20-217,1); h XII 4 (266,23-25).

(7) *In Cant.* h II 8 (VIII 54,6-12).

(8) *In Cant* II (VIII 171,26-172,2).

(9) *In Rom* VI 13 (PG XIV 1100C-1101A): « Est et ille adhuc alius modus (de poseer el Espíritu), ut, cum Salvator post resurrectionem cum Cleopha et alio discipulo iter agens et 'aperiens eis Scripturas', ignivit eos Spiritu oris sui, ita ut illi dicerent: « Nonne cor nostrum erat ardens intra nos, cum aperiret nobis Scripturas? » (Lc 24,32). Vis autem scire, quia

doctores de la iglesia 'cuecen' la Carne del Cordero con el 'Espíritu ferviente' (→Ro 12,11) y con 'las palabras incandescentes que Dios concede a sus elegidos' (→ Jer 5,14), a fin de que su auditorio se inflame en amor a Dios (1). A su vez los oyentes, después de recibir en su corazón los 'discursos acrisolados' (→Sal 17,31) por el Fuego espiritual, vienen a ser « fervientes en Espíritu » (Ro 12,11), de tal manera que, en adelante, ya no recibirán en su corazón Fuego alguno extraño al de Dios, cual sería el Fuego con que el Maligno enciende sus dardos (2). El Fuego divino, que procede de las palabras inspiradas por el Espíritu santo, inflama las almas en la fe y en el amor a Dios; por el contrario, cuando se extingue el Fuego de la fe y se enfría el calor de la caridad, el alma es abrasada por un Fuego extraño y contrario al Fuego divino, se enciende en cólera y arde de amor lujurioso (3). Ese 'fuego extraño' de Lev 16,1 procede sin duda alguna del espíritu impuro.

* * *

Al término de los desarrollos consagrados a la epínoia Fuego, podríamos reseñar, a modo de conclusión, los pasos que hemos seguido para individuarla. Partiendo de la trilogía Luz – Fuego – Espíritu, estudiada por Orígenes en tres lugares diversos, con objeto de subrayar la absoluta incorporeidad e inmaterialidad de Dios frente a concepciones antropomórficas populares y a deter-

---

non solum Iesus loquens tradidit audientibus Spiritum suum, sed et qui in nomine eius loquitur verbum Dei tradit audientibus Spiritum Dei? Vide in Actibus Apostolorum... » Por lo que respecta a la última frase puede verse *In Ioh* VI 32.

(1) *In Ioh* X 18 [13] (IV 188,24-29): ἡμεῖς δὲ τῷ ζέοντι πνεύματι καὶ τοῖς διδομένοις ὑπὸ θεοῦ διαπύροις λόγοις (...) ὀπτὰ ποιήσωμεν τὰ κρέα τοῦ ἀμνοῦ, ὥστε τοὺς μεταλαμβάνοντας αὐτῶν λέγειν, Χριστοῦ ἐν ἡμῖν λαλοῦντος· ὅτι « ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς » (Lc 24,32). El Espíritu ferviente y el Fuego divino que abrasa expresan ambos la misma idea.

(2) *Sel in Ps* XVII 31 (PG XII 1236BC): ἐπεὶ δὲ 'τὰ λόγια Κυρίου πεπυρωμένα' ἐστίν, οἱ ἀκούοντες αὐτῶν λέγουσιν· « οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν; » (Lc 24,32) καί· 'πνεύματι δὲ ζέουσι' (Ro 12,11), καὶ ἀλλότριον θεοῦ οὐ παραδέχονται πῦρ, ὅπερ ἐστὶν ἐν τοῖς βέλεσι τοῦ πονηροῦ.

(3) *In Lev* h IX 9 (VI 437,14-438,7), a propósito del 'fuego extraño' de Lev 16,1.

minadas concepciones filosóficas más o menos panteístas, hemos intentado deslindar seguidamente, en dos sucesivos apartados, el contenido de las epínoias Luz y Espíritu del contenido de la epínoia Fuego. Fuego, predicado de Dios según la expresión « Nuestro Dios es Fuego que consume », servía para designar el aspecto *negativo* que debe preceder, en la presente Economía que parte del pecado, a cualquier participación de la naturaleza divina a los seres racionales. Mediante el Fuego, Dios purifica consumiendo todo lo que se opone a la venida del Espíritu santo en el alma. Esta virtualidad purificativo-punitiva la poseen también el Salvador, los ángeles, el bautismo, la resurrección. Los sujetos, en quienes ejerce Dios, el Salvador, etc. dicha actividad punitiva, son los pecadores, por haber acumulado culpablemente sobre el edificio que es Cristo materiales inflamables, tales como 'madera, heno y paja', presa fácil del Fuego purificador.

Sin embargo, no todos los pasajes origenianos donde se trata de la epínoia Fuego parecían amoldarse a ese esquema. Por analogía con el fuego sensible, cabe distinguir en el Fuego inteligible dos aspectos muy diferenciados: un primer aspecto, negativo, en cuanto que devora y consume, y otro, positivo, en cuanto que calienta, inflama e ilumina. Para definir esa dimensión *positiva* nos hemos servido del par de coordenadas ferviente/frío. La secuencia frialdad-tibieza-fervor nos ha permitido comprobar el pensamiento de Orígenes en esta materia y su fidelidad a la tradición anterior.

Al examinar más de cerca esas dos virtualidades del Fuego, hemos visto que pueden ejercerse, sucesivamente, en un mismo individuo o, simultáneamente, en diversos sujetos. Asimismo pueden darse tanto en el eón presente como — probablemente — en el Eón futuro.

Al término de nuestro análisis hemos señalado la total oposición que media entre el Fuego de Dios y su contrario, el Fuego del Diablo. El primero procede del Espíritu santo y enciende en el alma el amor a Dios, ilumina la mente con la Gnosis de los misterios divinos y es causa de consuelos espirituales. El segundo procede del espíritu impuro y enciende en el alma el amor carnal y libidinoso, entumece sus sentidos espirituales y produce en ella desasosiegos, intemperancia y demás vicios.

En este proceso de inducción, la aportación más valiosa ha sido la modalidad *positiva* del Fuego divino, íntimamente relacio-

nada con la epínoia *Espíritu* (1). Una vez establecida esa nueva dimensión, localizable mediante las coordenadas frío/ferviente, podemos sintetizar así el pensamiento de Orígenes en lo que se refiere a la génesis de las distintas especies (εἴδη) racionales: supuesto que todos los seres racionales (λογικοί) poseen a modo de substrato común la naturaleza racional (λογική), las ulteriores concreciones o estados (καταστάσεις) — diabólico, humano, angélico, etc. — en que ha cristalizado ésta en la actual Economía, se deben a la mayor o menor proximidad o alejamiento de la naturaleza ígnea de Dios. Entre los dos extremos frío/ferviente se sitúa toda la gama de los seres loguicoí. 'Ferviente' es aquel estado en que ha predominado la cualidad ígnea del Espíritu santo sobre el logos individual subyacente; al sumergirse éste en la masa incandescente del Espíritu divino, pasa a ser todo él 'espiritual', desapareciendo así todas las concreciones contingentes debidas al pecado (2). 'Frío', en cambio, es aquel estado en que ha predominado la Carne o espíritu impuro, la antítesis del Espíritu santo y su privación absoluta. Sin embargo, el estado más pernicioso es el estado intermedio, la tibieza de los Psíquicos, puesto que el logos indivual, abandonado a sus propias fuerzas, corre el peligro de encontrar en sí mismo su autosuficiencia y de no apetecer en adelante salir de su egocentrismo.

Josep Rius-Camps

(1) Véase la nota 1 (p. 361). *In Gen* 4 XV 2-3 (VI 129,5-130,2), a propósito del ἀνεζωπύρησεν τὸ πνεῦμα Ἰάκωβ de Gen 45,27 — traducido por la vetus latina por 'resuscitatus est spiritus Iacob' y corregido por Rufino en 'reaccensus' o bien 'reignitus' — relaciona explícitamente el Ignis divinus, que casi se había extinguido por completo en Jacob con el Espíritu que debemos procurar no se extinga de 1 Te 5,19. Más adelante (130,16-131,3), hace notar que no es el alma de Jacob sino su Espíritu, la parte más excelente del compuesto humano, quien es 'reencendido' mediante el fervor del Fuego divino.

(2) Puede verse Jerónimo = Orígenes *in Gal* II 4,27s (PL XXVI 369B): « Cum autem quis semel Christum indutus (por haber sido bautizado no solo en Agua sino también en Espíritu santo) fuerit et, missus in flammam, Spiritus sancti ardore canduerit, non intelligitur aurum sit an argentum. Quamdiu calor massam sic possidet, unus igneus color est, et omnis diversitas generis, conditionis et corporum aufertur istiusmodi vestimento ».

The Orator of Jerusalem at Lateran V

The Problem

The official acts of the Fifth Lateran Council (1512-17) published at Rome by papal mandate four years later under the editorship of Cardinal Antonio del Monte list among the *oratores, senator, illustres domini temporales* present at the ninth session on 5 May 1514 a certain *orator patriarchae Hierosolymitani* (1). This entry appears but once in the fourteen different rolls of council participants. No Christian name is given for either the orator or his patriarch. Their identity poses many problems, thus far ignored by historians of the Council (2).

Patriarchs of Jerusalem

The patriarchal seats of Jerusalem were probably not represented by an orator at Lateran V. The Latin patriarch from

(1) *Sacrum Lateranense Concilium novissimum sub Iulio .II. et Leone .X. celebratum*. ed. Antonius de Monte, Romae 1521, reprinted in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. Mansi et al., Vol. 32 (1438-1459), Paris 1902 reprint, cols. 649-999 plus appendices; the reference to the orator of the patriarch of Jerusalem is at col. 863a. Hereafter references to this volume of Mansi are cited as "M" followed by the column number and alphabetic subdivision.

(2) E.g., Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* VIII-I, Paris 1917, 429; L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, Vol. IV-I: *Storia dei papi nel periodo del Rinascimento*: *Leone X*, versione italiana di A. Mercati, Roma 1960, 534-36; O. Raynaldus, *Annales Ecclesiastici*, ed. A. Theiner, Paris 1877, ad annum 1514, #3-36, hereafter cited as "Raynaldus" followed by the year and numeric subdivision. For my recent study of the council's rolls, see: *The Participants at the Fifth Lateran Council, Archivum Historiae Pontificiae* 12 (1974).

1503/04 until shortly before his death in 1523 was the Spanish cardinal Bernardino Lopez de Carvajal. Following his humiliating absolution in June of 1513 for having presided over the rival Council of Pisa, this high prelate was faithful in frequenting the Fifth Lateran. Since he attended the ninth session, there was no reason or right for him to have an orator also present (1). The Greek patriarch Dorotheos II (1505-43) was apparently unsympathetic toward Rome given his discrimination against Latins a couple years later when Selim placed the major Christian shrines of Jerusalem under his jurisdiction. It is unlikely that he sent a representative to the council in Rome. The Armenian patriarch(s) Petros (1501-) or/and Sarguis III (1507-23) who had recently reestablished residence in the church-convent of St. James the Apostle in Jerusalem probably never sought relations with Rome — or, if this *patrik* did, available sources fail to report it (2).

(1) G. van GULIK and C. EUBEL, *Hierarchia catholica media et recentioris aevi*, rev. L. SCHMITZ-KALLENBERG, reprinted Padova 1960, III, 210; P. ALONSO, *Carvajal (Bernardin Lopez de)*, DHGE XI (Paris 1949), cols. 1239-40.

(2) Chrysostomos A. PAPADOPOULOS, *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων*, Alexandria 1910, 460-61; B. GANZAKETS, *Yazordowtʿiwn patriarkʿacʿn Erowasłemi*..., Istanbul 1872, 51; my gratitude to Joseph Hermans and Robert Taft, S.J., for their help on the modern Greek and Armenian sources respectively; Fr. TOURNEBIZE, *Arménie*, DHGE 4 (Paris 1930), col. 375; J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Eglise arménienne: Évolution nationale et doctrinale, spiritualité – monachisme*, Vol. 30 of *Recherches de l'Institut de Lettre Orientales de Beyrouth*, Beyrouth 1965, 328-329; G. GOLUBOVICH, ed., *Croniche ovvero Annali di Terra Santa de P. Pietro Verniero di Montepeloso*, Vol. 5, which is Vol. 10 of *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano: Nuova serie – documenti*, Quaracchi 1936, 7; C. EUBEL, *Hierarchia catholica*, 210, Hierosolymitan, n. 1 errs in reporting that (Dorotheos) the Greek patriarch of Jerusalem rather than (Theophilus or Philotheus) the patriarch of Alexandria writing in Greek sought confirmation from Rome in 1523. Confer: RAYNALDUS 1523 # 107; J. PAQUIER, *L'Humanisme et la Réforme: Jérôme Aléandre de sa naissance a la fin de son séjour a Brindes (1480-1529)*, Paris 1900, 296; M. LE QUIEN, *Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius orientis*, Paris 1740, II, col. 501.

Latin Representative in Jerusalem

The affairs of Latin Christendom in Jerusalem during this period of the council were handled by the Franciscan Guardian of the Holy Land, the Venetian patrician Francesco Suriano (11.VI. 1512–24.VI.1514). This seasoned expert on the Near East had recently returned from imprisonment by the Moslems in Egypt to restore the plundered mission in the Holy Land, defend the rights of the Latins (this time against the incursions of Georgian monks), and try to dissuade the Portuguese from raiding Egyptian commerce in the Indian Ocean lest is revenge the Moslems carry out their threat to destroy the Holy Sepulchre. Given his earlier endeavor to encourage the Maronite patriarch to seek confirmation of his election by Rome, Suriano may once again as Guardian have collaborated in similar efforts by his fellow Franciscans in Syria (1). Although the highest ranking Latin churchman resident in the Holy Land, Suriano apparently did not enjoy the right of direct representation at the council. His interests were handled in the Roman Curia by the Franciscan commissar Cristoforo de Numai da Forli and in the Lateran Council by the Minister General Bernardino Prato de Chieri (2). Besides, it would be quite unusual for the Guardian to be listed as a patriarch and among the temporal powers.

Patriarch of the Maronites

The patriarch in the Levant most friendly to Rome at this time was Sim'ān ibn Dāwūd ibn Ḥassān al-Ḥadaṯī (1492-1524), spiritual head of the Maronite Christian community. In his struggle against monophysite influences coming from Jacobite missionaries at work among his people and from the apostate Maronite mouqaddam who encouraged them, Sim'ān was helped

(1) G. Golubovich, *Series cronologica dei reverendissimi superiori di Terra Santa ossia dei provinciali custodi e presidenti della medesima*, Jerusalem 1898, 35-37, 43; and *Il Trattato di Terra Santa e dell'oriente di frate Francesco Suriano missionario e viaggiatore del secolo XV*, Milan 1900, liv-lix.

(2) L. Wadding, *Annales Minorum seu Trium Ordinum*, rev. J.M. Fonseca da Evora, Quaracchi 1933, XV, 539; M 831a, 862c.

by the Franciscans (1). As early as 1494 Suriano urged him to give but one more testimony of his fellowship in the faith by seeking confirmation in his office by Rome. The aged patriarch wrote Rome, but for some reason the lines of communication were not then opened (2). Twenty years later Sim'ān once again sought confirmation by the pope. To this end he dispatched the Maronite Buṭrus Būlus with letters of recommendation from the Franciscan Guardian of Beyrouth, Marco da Firenze, written in the name of the patriarch. This nuncio arrived in Rome in time for the ninth session (3). Like the three Maronite nuncios who came for the council a year later, Buṭrus Būlus may also have resided with the Latin patriarch of Jerusalem, Cardinal Carvajal (4). If this nuncio attended the ninth session, confusion arising from his place of residence at Rome may have resulted in the misnomer *orator patriarchae Hierosolymitani*.

In 1514 Rome was reserved in its reception of this Maronite mission. On the advice of the college of cardinals, Leo X (1513-21) refused to confirm Sim'ān's election as patriarch without first being assured of his orthodoxy and furnished with the proper documents. The papal curia seems to have lost track of its own records regarding the Maronite Church and needed to know how the patriarch was elected, what pontifical insignia he wore, and where he resided. Rome was also concerned about his orthodoxy (5). While the pope later rejoiced to learn from Suriano of the Maronites' steady fidelity to Rome, Leo, nonetheless, sent two Franciscans, Gianfrancesco Cina da Potenza and Francesco da Rieti, to instruct

(1) P. DIB, *Histoire de l'Eglise Maronite*, Vol. I of *Mélanges et Documents*, Beyrouth 1962, 99-102.

(2) B. GHOBAIRA AL-GHAZIRI, *Rome et l'Eglise Syrienne-Maronite d'Antioche (517-1531): Thèses, documents, lettres*, Beyrouth 1906, 160-62; P. DIB, *Histoire de l'Eglise*, 100.

(3) L. WADDING, *Annales Minorum*, XV, 805, 812; Joseph HERGENROETHER, *Regesta Leonis X*, Freiburg im Breisgau 1884-91, #17, 325.

(4) Teseo Ambrogio degli ALBONESI, *Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, atque Armenicam, et decem alias linguas. Characterum differentium alphabeta, circiter quadraginta, et eorumdem invicem conformatio. Mystica et cabalistica quamplurima scitu digna. Et descriptio ac simulachrum Phagoti Afranii*, Pavia 1539, 14r.

(5) T. ANAISSI, *Bullarium Maronitarum complectens bullas, brevia, epistolas, constitutiones aliaque documenta a Romanis pontificibus ad patriarchas Antiochenas Syro-Maronitarum missa*, Roma 1911, 25-28, 44.

the patriarch in the Catholic faith should he have erred (1). A year later permission was denied to the Maronite legation in Rome for celebrating the divine liturgy until their liturgical texts were first examined and approved (2). Since Buṭrus Būlus in 1514 could produce no documents from the patriarch himself, but only letters of recommendation from the Franciscan Guardian of Beyrouth, the pope sent him back to Lebanon to secure the necessary documents (3). Given this caution on the part of Rome and the nuncio's lack of instruments, the Maronite may well have been denied incorporation into the council's membership had he requested it.

By the time del Monte published the acts of Lateran V, few, if any, would have confused the seat of the Maronite patriarch with Jerusalem. At the eleventh session on 19 December 1516, the three orators of this patriarch (Yūsuf al–Ḫūri, a priest, Ilyās ibn Zarzūr al–Ḥadaṯī, a deacon monk, and Ilyās ibn Ibrāhīm, a subdeacon monk — accompanied by the Franciscan Gianfrancesco Cina) paid obedience to the pope and read to the council in Arabic the mandate of the Maronite patriarch. A Latin translation immediately followed. From this document Maronite orthodoxy and loyalty to Rome were evident. It was also clear that the patriarchal seat was the monastery of Qannūbīn on Mount Lebanon in Syria (4). When contemporaries made mistakes about

(1) G. Golubovich, *Il Trattato*, lix-lxi; T. Anaissi, *Bullarium Maronitarum*, 32-35, 46.

(2) T. A. degli Albonesi, *Introductio in Chaldaicam linguam* 14r-v.

(3) T. Anaissi, *Bullarium Maronitarum*, 28-29, 44.

(4) M. 942a-43e, 1003c-16a; I. Ḥarfūš, *Al–Kunūz al–Makhfiyyah*, in *Al-Manārat* 4 (1933), 595, n.; C. Cavedoni, *Notizia letteraria di alcuni codici orientali e greci della Reale Biblioteca Estense che già furono di Alberto Pio principe di Carpi*, *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, Series 3, XVII (Modena 1834), 5; G. Levi della Viva, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei Manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Vol. 92 of *Studi e Testi*), Città del Vaticano 1939, 133 n. 2; E. El-Hayek, *Maronite Rite*, *New Catholic Encyclopedia*, New York 1967, IX, 250. The conciliar program sent to the pope in 1513 clearly identified the center of the Maronites as Mount Lebanon - confer: P. Giustiniani and P. Quirini, *Libellus ad Leonem X. Pontificem Maximum*, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, ed. G. B. Mitterelli and A. Costadoni, Venezia 1773, IX, col. 660. I am grateful to Yousef Jamal Alami, Assistant Director General of the Jordanian Department of Antiquities, for his assistance with the Arabic.

the location of the Maronite seat, they confused it with Antioch in Syria and not with Jerusalem (1). When correcting the acts of Lateran V before publication (2), del Monte could easily have changed Jerusalem to Maronites or Mount Lebanon — had it been necessary. Since it was also known that Sim'ān was only spiritual head of the Maronites (3), it is puzzling why his orator, if he were present, would be listed among the representatives of temporal powers.

A CLUE?

The Maronite orators in Rome were at times confused with the–dark skinned people from Ethiopia (4). This error may help to explain an ambiguous statement coming from the pen of an eye-witness to the events in Rome at the time of the council. Teseo Ambrogio degli Albonesi (1459-c. 1540), the famous professor of oriental languages from Pavia, reported in a book published in 1539 an argument he had with Johann Potken from Schwerte in Westphalia (c. 1470-1524) (5). While Potken was still working on his *Psalterium Aethiopicum* printed in Rome in 1513 (6), Ambrogio tried in vain to dissuade him from accepting as true what the

(1) E.g. While *Il Diario di Leone X di Paride de Grassi*, ed. P. DELICATI and M. ARMELLINI, Roma 1884, 39 does not give the title of the patriarch, the fuller version in the Biblioteca Apostolica Vaticana, Mss. Vat. Lat. 5636, fol. 153v, describes his legation at Lateran V as "tres oratores nigri ex Ethiopia nomine patriarche Antiocheni".

(2) M. 652c.

(3) T. ANAISSI, *Bullarium Maronitarum*, 29-30, 34-37; Elias filius Junes (Ximes) filii Jacob seems to have been temporal ruler of only the Maronites on Cyprus, L. WADDING, *Annales Minorum*, XV, 811, 820; P. DIB, *Histoire de l'Eglise*, 101-02; M. 1010c; RAYNALDUS 1516 n. 6.

(4) *Il Diario*, 39; N. WISEMAN, *Horae Syriacae seu commentationes et anecdota res vel litteras Syriacas spęctantia*, Roma 1828, I, 188, n. 31.

(5) T. A. degli ALBONESI, *Introductio in Chaldaicam linguam* 13v-15r; G. LEVI DELLA VIDA, *Albonesi, Teseo Ambrogio degli*, *Dizionario biografico degli Italiani*, II (Roma 1960), 39-42; A.-D. von den BRINCKEN, *Johann Potken aus Schwerte, Propst von St. Georg in Köln, Der erste Äthiopologe des Abendlandes*, *Aus kölnischer und rheinischer Geschichte*, 1969, 81-114.

(6) J. POTKEN, *Psalterium aethiopicum: psalmi, cantica veteris et novi testamenti, et canticum canticorum, quibus accessit specimen alphabeti et numeri aethiopice studio Ioannis Potken cum ejus praefatione latina*, Romae 1513.

German's native Ethiopian instructors had told him about their liturgical language Ge'ez: that it was a Chaldaic language. Ambrogio continued his account:

> Verum paucos ab hinc annos ab Iulio, eius nominis, Secundo, Pontifice maximo, conuocato oecumenico, incohatoque Concilio, et sub Leone Decimo perseuerante. Venere Romam ad Synodum, a Pręsbytero Iano, seu Ioanne directi Indi. Venerunt et Syri Chaldęi, Iosephus Sacerdos, Moyses monachus, Diaconus, et Elias, subdiaconus (1).

This statement is open to different interpretations.

From the context it may seem that Ambrogio has identified the Maronites with Ethiopians, and the *et* following *Venerunt* functions as a conjunction of emphatic apposition. This interpretation, however, is full of difficulties. Ambrogio knew the difference between Ge'ez and Syrian script. He had examined Potken's edition closely enough to give him detailed criticisms; and he was commissioned by Carvajal to translate the liturgical works of the Maronites into Latin with the help of the subdeacon monk Ilyās ibn Ibrāhīm and of Joseph Gallus, the son of the famous Jewish doctor Samuel Zarfati. In return for instructions in Latin, Ilyās taught Ambrogio Syrian (2). It is hard to believe that after two years of so close a relationship with this Maronite, he could still err in referring to these Syrian Christians as true Ethiopians sent by Prester John. Cardinal Wiseman went so far as to deny that the Maronite nuncios were Syrians at all, but instead were really Ethiopians (3). Cavedoni, however, holds that there was a separate Ethiopian embassy distinct from the Maronite (4).

If an Ethiopian delegation did come for the council, it is still unclear as to when it arrived. Ambrogio indicated that it was a

(1) T. A. degli ALBONESI, *Introductio in Chaldaicam linguam* 14r; Teseo Ambrogio, writing some twenty years after the close of the council, apparently erred in reporting that Mūsā, instead of Ilyās ibn Zarzūr al-Ḥadaṯi, was a member of the legation to Lateran V. He probably confused this legation with that sent six years later to Hadrian VI. Confer: I. ḤARFŪŠ, *al-Kunūz al-Makhfiyyah*, 595, n.

(2) *Ibid.*, 13v, 14v-15r; W. ROSCOE, *The Life and Pontificate of Leo the Tenth*, rev. W. HAZLITT, London 1846, I, 355.

(3) N. WISEMAN, I, 188, n. 31.

(4) C. CAVEDONI, *Notizia letteraria*, 14.

couple or few years after his argument with Potken (*paucos ab hinc annos*) and during Leo's presidency of the council (*sub Leone Decimo perseuerante*) — thus somewhere between 1513 and 1517. Since the Ethiopians are mentioned before the Maronites, this may imply that they came before the 1515/16 legation from Syria and perhaps in time for the ninth session in 1514. The existence of such a delegation to the Lateran Council would mean that the famous Zaaga Zab embassy of 1529-39 need not be considered the first serious effort to establish relations between Ethiopia and Rome [1].

Prester John and the Abuna of Abyssinia

In the early sixteenth century, the Portuguese explorer in the Indian Ocean, Tristão da Cunha, sent a delegation to the court of Ethiopia where, he heard, the fabled Prester John ruled. When these Portuguese arrived there in 1508, they found a Christian country ruled in the name of the twelve-year old emperor Lebna Dengel (1508-40) by his step-grandmother, the capable and popular dowager empress Eleni (1508-28). Upon learning of a powerful Christian naval force nearby, the Ethiopian monarch conceived that an ancient prophecy of the final defeat of the Moslems was soon to be realized and decided to secure a military alliance with the Portuguese by sending a delegation to their king [2].

To avoid calling attention to itself as the embassy passed through hostile Moslem lands, its composition was small and its gifts inconspicious. The legation was headed by an aged Armenian merchant, the brother of a servant of the Emperor. Of Christian birth, Matthaeus travelled under the pseudonym of Abraham, bringing with him a letter of introduction from the young Emperor approved by the "patriarch" of Abyssinia, the metropolitan or abuna Mārqos (d. 1530), and such gifts as a number of gold medallions, a relic of the true cross from Jerusalem, and a bene-

[1] Asa J. Davis, *Background to the Zaaga Zab Embassy: an Ethiopian Diplomatic Mission to Portugal, Studia* 32 (1971), 211-302.

[2] A. Davis, *Background to Zab Embassy*, 213-14; Girma Beshah and Merid Wolde Aregay, *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Lisbon 1964, 20-23; *I Diarii di Marino Sanuto*, ed. F. Stefani, G. Berchet, N. Barozzi, Venezia 1887, XVIII, col. 141.

diction sent by the Ethiopian priests of Jerusalem. The letter of introduction empowered Matthaeus to speak on unspecified topics in the name of the Emperor. Accompanying the ancient merchant was a young distinguished Ethiopian of noble birth. It is unknown if the delegation were any larger in size. After a series of long delays the embassy from Prester John arrived in Europe by way of Goa in India and with the assistance of the Portuguese (1).

Soon after his arrival in Lisbon on 19 February 1514, Matthaeus was warmly received by Manuel, king of Portugal, and by his royal court. In addition to military matters discussed, the merchant ventured to speak on the topic of religion. He claimed that the Church of Ethiopia recognized the pope as head of all Christians and had wished to send representatives to Rome to acknowledge his supremacy, but had been prevented thus far by the distance and intervening lands of hostile Moslems. The Portuguese, however, had now opened up a way by sea. In the event of Mārqos' death, this Church requested the pope to appoint a successor. When questioned further by the prelates of the Portuguese court on the doctrine and religious practices of the Ethiopian Church, the Armenian layman made a number of mistakes which were discovered only years later (2). Matthaeus apparently remained in Lisbon for over a year, leaving for Ethiopia on 7 April 1515 with the armada of the new Portuguese governor in the East, Lopo Soares de Alvarenza. Not until 1520, however, did he reach his destination due to Moslem hostilities (3).

Tristão da Cunha, who had been earlier involved in this successful effort to contact the court of Prester John, was sent to Rome at the head of an impressive legation representing the extent and variety of the lands under the sway of the Portuguese monarch. Given the reported desire of the Ethiopians to pay obedience to

(1) *I Diarii*, col. 141-142; A. DAVIS, *Background to Zab Embassy*, 242, 281-82; RAYNALDUS 1514 # 103.

(2) D. de GÓIS, *Cronica do felicissimo rei D. Manuel*, Coimbra 1954, 219-23; *Corpo diplomatico Portuguez contendo os actos e relações politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo deside o seculo XVI até os nossos dias*, Vol. 1: *Relações com a Curia Romana*, ed. L. A. REBELLO DA SILVA, Lisbon 1862, 248-59.

(3) de GÓIS, *Cronica*, 278; A. DAVIS, *Background to Zab Embassy*, 242-43; G. BESHAH and M. W. AREGAY, *Question of Union*, 26, 29.

the pope, it would be surprising if among its seventy members there were not also an Abyssinian — but available documents make no mention of an African member of this delegation. Arriving in Rome on 12 March 1514, this embassy made a very favorable impression on the people of the city who were amazed at the splendor and diversity of the costumes worn and at the wild animals brought as gifts, especially the elephant. In a series of audiences following the presentation of their credentials on 20 March, the Portuguese orators informed Pope Leo of what the Ethiopian ambassador Matthaeus had told their king (1).

Leo responded to the news with great joy. Within a month a long papal letter was sent to king Manuel in which Leo professed his readiness to grant all the pious desires of the Ethiopian Emperor and his "patriarch". Without the instruments and profession of orthodoxy demanded of the Maronite patriarch, the pope proceeded to confirm (the monophysite!) Mārqos in his office. While tolerating their paschal practices, Leo demanded that the rite of circumscision be abolished. He also promised to send a nuncio (perhaps Antonio Pucci, the homilist at the coming ninth session of the Council) to king Manuel to treat these and other religious matters and to gain further information. The pope also pledged to write the Abyssinian Emperor and his Regent (2). In October of that year Leo sent his own legate to Ethiopia, the Florentine Andrea Corsalo, to bring papal greeting and exhortations in the faith (3). Given the enthusiasm shown by Leo for the news of the submission of the Ethiopian Church to Rome and of the projected alliance of Abyssinia with Portugal against the Moslems, it would not be unreasonable for the pontiff to have an Ethiopian representative present at the Fifth Lateran Council called to secure, among other things, peace among Christian princes, a crusade against the infidels, and unity in the Church (4).

(1) E. RODOCANACHI, *Histoire de Rome: Le Pontificat de Léon X, 1513-1521*, Paris 1931, 69; A. BRÁSIO, *Embaixada do Congo a Roma em 1514? Studia* 32 (1971), 77-87.

(2) *Corpo diplomatico*, 248-50.

(3) RAYNALDUS 1514 #102.

(4) M. 667b-d, 788de, 796ab, 843e-45d; N. H. MINNICH, *Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council, Archivum Historiae Pontificiae* 7 (1969), 237-38; Giustiniani who had visited Jerusalem in 1507 and come in contact with the oriental communities there, including the

The Portuguese sent to Rome in 1514 may not have been the first to inform pope Leo of the Ethiopians. Toward the beginning of his reign, a delegation of Ethiopians from Jerusalem arrived in Rome to pay homage to the pontiff (1). They may have come on instructions of Lebna Dengel, in accordance with the Abyssinian monastic practice of pilgrimages, or at the urging of Franciscans. Ethiopia maintained close ties with Jerusalem with new monks visiting it annually and some going on from there to the shrines of Western Christendom (2). The Franciscans of the Holy Land had earlier sent a delegation of Abyssinian monks to Sixtus IV to seek his blessing on the coronation of their emperor (negus) Eskender (1478-94). The friars remained over the years on good terms with the Abyssinian community of Jerusalem and may have been involved once again in this mission to Leo X, just as they were instrumental at the time of the council in bringing the Maronites into closer relations with Rome (2). This second Ethiopian legation (to Leo X) may be the one which Ambrogio claimed was sent to the council by Prester John.

A member of this delegation came to the attention of pope Leo, the Dominican abbā Tomās (c. 1484-1518) from Scios in the Ethiopian heartland. Son of high nobility whose sisters had married tributary kings, Tomās entered the Dominicans at fifteen years of age, being ordained at twenty. Learned and pious, he was sent by obedience and his own desires to visit the major shrines

---

Ethiopian, urged Leo X to invite bishops and priests from these separated churches to attend the Lateran Council — confer: *Libellus ad Leonem*, 664; S. TRAMOTIN, *Il problema delle chiese separate nel 'Libellus ad Leonem X' dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Quirini (1513)*, *Studia Patavina* 11 (1964), 276, 280.

(1) E. CERULLI, *Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, I (Vol. 12 of *Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell'Africa Italiana*), Roma 1943, 397-98.

(2) R. LEFEVRE, *Riflessi etiopici nella cultura europea del medioevo e del rinascimento*, *Annali Lateranensi* 8 (1944), 74; A.-D. von den BRINCKEN, *Johann Potken*, 92, 99-100, 105.

(3) M. CHAÎNE, *Un monastère étiopien à Rome au XV et XVIe siècle: San Stefano dei Mori*, *Mélanges de la Faculté Orientale de la Université Saint-Joseph, Beyrouth* 5 (1911), 7; G. GOLUBOVICH, *Il Trattato*, xxxviii-xxxix, n. 1, 80.

of Christendom: Jerusalem, Rome, and Compostella. While in the Holy Land he was elected prior of the Dominican convent of the Nativity at Bethlehem. Arriving in Rome he was warmly received by the pope who inquired first of the Portuguese ambassador about this friar's national origins and then spoke to Tomās himself through interpreters about his country. The pope took a special interest in him, having him named prior of the Ethiopian monastery-hospice of San Stefano dei Mori at Rome. Tomās may have been in Rome at the time of the ninth session since it was not until the spring of the following year that he appeared in Valencia on his way to Compostella (1).

In addition to the young Ethiopian nobleman who accompanied the aged Matthaeus to Lisbon and who may have gone on from there to Rome, Tomās who was also of noble birth and whose orthodoxy as a Dominican was probably not questioned would have been a logical candidate to represent at Lateran V the Ethiopian negus and his abuna. Since the exact location of the land of Prester John was for years yet beyond the ken of most people, while the Ethiopian community at Jerusalem was known as the source of this legation to Leo, it would not be that surprising if the representative of the negus Lebna Dengel who was considered both a spiritual and temporal ruler (Prester John) and his abuna Mārqos whom Leo had just confirmed in his office would be listed as *orator patriarchae Hierosolymitani* (2).

(1) MAURO DA LEONESSA, *Santo Stefano Maggiore degli Abissini e le relazioni Romano-etiopiche*, Città del Vaticano 1929, 187; R. LEFEVRE, *Reflessi etiopici*, 71; S. RAZZI, *Vite de i santi e beati, cosi huomini, come donne del sacro ordine de' fratri predicatori*, Firenze 1577, 292-95; E. CERULLI, *Etiopi in Palestina*, 397-98. By the time Tomās reached Pisa in September of 1516, he had already spent altogether eighteen months in Italy. Given the leisurely pace of his pilgrimages and his appointment as prior before departing for Compostella, his arrival in Pisa may have been on his return trip from Spain with the year and a half spent in Italy thus falling during 1513-14.

(2) R. LEFEVRE, *Riflessi etiopici*, 46-47, 58-89; S. RAZZI, *Vite de i santi*, 293; Giustiniani, Quirini, and Suriano, however, placed the land of Prester John at the upper reaches of the Nile: *Libellus ad Leonem*, col. 660 and *Il Trattato*, 80.

CONCLUSION

While this evidence would seem to point to an Ethiopian representative at Lateran V, it is too inconclusive to rule out definitively the other candidates. The Latin, Greek, and Armenian patriarchs of Jerusalem and the Franciscan Guardian of the Holy Land are, however, not very strong contenders for having an orator at the council. The Maronite nuncio Buṭrus Būlus seems to be the only other likely candidate. Not until new documents are discovered can the identity of the "orator of the patriarch of Jerusalem" at Lateran V be finally resolved.

Harvard University Nelson H. MINNICH
Cambridge, Massachusetts

La frise de l'abside de la première Cathédrale de Faras

Au cours des fouilles menées en 1961-1964 par la Mission Archéologique Polonaise, sous la direction de Kazimierz Michałowski, à Faras (l'antique Pakhoras) en Basse Nubie, furent dégagés de nombreux édifices remontant à la période de floraison de Faras en tant que centre religieux du Royaume chrétien de Nobadie (1). L'activité de la Mission Polonaise fut couronnée par la découverte de la Cathédrale à cinq nefs décorée de splendides peintures murales. Les recherches stratigraphiques permirent d'affirmer que cette Cathédrale était issue d'un édifice plus ancien, à trois nefs, définie comme la Première Cathédrale.

La fondation de cette dernière est placée au début du VIIe siècle (2). Elle était ornée, non de peintures comme les églises plus tardives à Faras, mais d'un décor sculpté en pierre (3). K. Micha-

(1) Les rapports des fouilles polonaises et autres informations sur l'histoire et l'art de Faras se trouvent, entre autres, dans les travaux suivantes: K. MICHAŁOWSKI, *Faras – Fouilles Polonaises 1961*, Varsovie 1962; ID., *Faras – Fouilles Polonaises 1961/62*, Varsovie 1965; ID., *Polish Excavations at Faras*, *Kush* X, 1962, pp. 220-224; XI, 1963, pp. 235-256; XII, 1964, pp. 195-207; XIII, 1965, pp. 171-189; ID., *Altchristliche Kunst in Nubien, Koptische Kunst – Christentum am Nil*, Essen 1963, pp. 173-177; *Faras – Centre artistique de la Nubie chrétienne*, Leiden 1966; ID., *Faras – Die Kathedrale aus dem Wüstensand*, Zürich 1967; S. JAKOBIELSKI, *Faras III – A History of the Bishopric of Pachoras*, Varsovie 1972; J. LECLANT, *Orientalia* 32, 1963, pp. 187-191; 33, 1964, pp. 356-358; 34, 1965, pp. 206-207; 35, 1966, p. 155; 36, 1967, pp. 202-204; J. VANTINI, *The Excavations at Faras – A Contribution to the History of the Christian Nubia*, Bologna 1967.

(2) MICHAŁOWSKI, *Die Kathedrale*, p. 57.

(3) La décoration des anciennes églises nubiennes était avant tout taillée dans la pierre, les peintures murales n'apparaissent que dans la seconde moitié du VIIIe siècle, cf. W. Y. ADAMS, *Architectural Evolution of the Nubian Church 500-1400 A.D.*, *JARCE* IV, 1965, p. 13.

łowski [1] a soulevé l'hypothèse que l'abside de cette Cathédrale était pourvue d'une frise de blocs en pierre décorés d'un motif d'oiseaux, à la tête surmontée d'une croix, et d'autels entre des colonnes.

Cette frise doit être considérée sous deux aspects — architectonique et iconographique. L'aspect architectonique pose le problème de la situation de la frise dans le mur de l'abside et de sa reconstitution: ce sera l'objet de la première partie de cette étude. L'aspect iconographique, concernant le sens symbolique et la composition de la représentation, en formera la deuxième partie.

I. – L'aspect architectonique de la frise

Les campagnes des années 1961-1964 à Faras ont fourni 5 fragments de la frise de l'abside de la Première Cathédrale. Tous ces blocs étaient remployés dans les murs d'édifices créés après la destruction de la Première Cathédrale vers la moitié du VIIe siècle. Certains furent employés comme éléments décoratifs (p. ex. le bloc FA 79/63-4 muré dans la maçonnerie en pierre de la Croix), tandis que d'autres furent utilisés comme matériel de construction et recouverts par l'enduit sur lequel on exécuta des peintures (p. ex. le bloc FA 123/62-3, trouvé sous une peinture de l'abside de la Cathédrale construite par l'évêque Paulos en 707).

La trouvaille d'un de ces blocs dans le mur daté de l'épiscopat de Paulos fournit une date *ante quam* (l'an 707). En ce qui concerne la localisation de la frise dans l'ancienne Cathédrale à trois nefs, ont doit constater que parmi les édifices de cette période c'était le seul possédant une abside et la composition des fragments de frise indique leur origine dans une telle abside.

Actuellement trois des cinq blocs découverts se trouvent au Musée National de Varsovie. Ils portent les numéros:

1. FA 86/63-4, MN 234081 (fig. 1)
2. FA 79/63-4, MN 234082 (fig. 2)
3. FA 123/62-3, MN 234083 (fig. 3).

Les deux autres blocs dégagés par la Mission Polonaise: FA 178/61 (fig. 4) et FA 7/62-3 (fig. 5) se trouvent au Musée de Khartoum.

(1) Michałowski, *Die Kathedrale*, pp. 57 et 59; il. p. 62.

Un sixième fragment de cette frise (fig. 6) se trouve dans les réserves du British Museum à Londres (inv. n° 606). Grâce à l'amabilité de M. A. F. Shore du Département des Antiquités du British Museun, j'ai eu l'occasion d'étudier cet objet encore inédit. Malgré l'absence de documentation — le seul indice est le numéro d'inventaire qui fait supposer à A. F. Shore que ce bloc entra au Musée au XIXe siècle — sur la base des caractéristiques externes [1] de l'objet on peut le ranger parmi les blocs formant la frise de l'abside de la Première Cathédrale de Faras.

Sur la base du matériel archéologique accessible (je dois souligner ici que les fragments se trouvant au Musée de Khartoum ne me sont connus que par les photographies), on peut affirmer que la frise parcourant l'abside était composée de blocs en grès rouge soigneusement taillés et ornés sur une face en relief assez profond. Les surfaces latérales, non décorées, portent des traces de taille et son fortement rugueuses, les angles mêmes étant polis. Cette technique prouve que les blocs étaient destinés à être assemblés en rang, l'un correspondant étroitement à l'autre. La surface décorée de chacun des blocs est plus ou moins convexe. Les éléments de décoration en relief sont nettement dégagés du fond lisse et leur expression est soulignée par la polychromie. Sur chacun des blocs trouvés figurent les mêmes trois éléments: la colonne, l'autel et l'oiseau à la tête surmontée d'une croix.

La décoration de chacun des blocs ne forme pas une composition finie. Le relief fut sans doute exécuté après l'insertion des blocs dans le mur et de ce fait l'artiste agença la composition sur toute la surface de la frise et non dans le cadre de chacun des blocs. Ainsi sur les blocs conservés on aperçoit des fragments d'éléments décoratifs dont le reste se trouvait sur le bloc limitrophe.

Description des fragments.

Malgré le même sujet de l'image, chacun des fragments retrouvés se caractérise par un élément qui découle de la description de chacun d'eux.

(1) Aussi bien le matériel, la technique d'éxécution, les dimensions que la décoration de ce bloc correspondent aux blocs trouvés à Faras par la Mission Polonaise et considérés comme des fragments de la frise de l'abside de la Première Cathédrale.

1. Bloc FA 86/63-4 (fig. 1)

Matériel: grès rouge
Dimensions: h. 0,24m; larg. 0,41m; ép. 0,14m
Lieu de découverte: inconnu.
Actuellement au Musée National de Varsovie (MN 234081).

Le bloc est décoré en relief des éléments suivants en rang: autel, oiseau, colonne, autel, aile.

A l'extrémité gauche du bloc on voit une trace d'éclat; sa forme permet de supposer qu'en cet endroit se trouvait un fragment de colonne. Ceci dit, le relief est en bon état, seulement sur les bords apparaissent de légers effritements.

Une position centrale est occupée par l'oiseau. Ses longues jambes droites aux pattes schématiques sont tournées vers la gauche. Le corps arrondi débouche harmonieusement sur un cou épais. A la naissance du cou se trouve un mince ruban auquel est attachée une bulle en forme de disque. La tête relativement petite est présentée de profil. L'œil en amande de l'oiseau est grand, le bec puissant et légèrement crochu. Les ailes largement déployées et dressées atteignent le bord supérieur du bloc. Dans la construction des ailes on peut distinguer deux parties: l'intérieure, entourée d'un mince cadre de deux rangs de carrés bombés, et l'extérieure se composant d'une rangée de plumes stylisées en forme de barres, plus allongées dans la partie supérieure des ailes. De la même manière est représentée l'aile visible à droite de la colonne. Au-dessous de l'aile droite se trouve la queue en éventail de l'oiseau, divisée en cinq parties reliées horizontalement. Au-dessus de la tête de l'oiseau se trouve une grande croix de Malte aux bords très épais.

A gauche de l'oiseau, sous son aile, est placé un petit objet défini dans la littérature comme un autel (1). Sa hauteur est celle du tiers de la frise. Dans sa construction on peut distinguer trois éléments: une base élevée en forme de cone tronqué, au-dessus un étroit cylindre et le haut en forme de dalle s'élargissant. De la même manière est représenté un second autel situé à droite de la colonne.

La colonne repose sur une base en forme de dalle divisée horizontalement en trois couches. Le fût est lisse et relativement bas

(1) MICHAŁOWSKI, *Die Kathedrale*, p. 59.

par rapport au chapiteau riche et large. Celui-ci est séparé du fût par un anneau simple dont partent la feuille central et les volutes latérales. La membrane de la feuille est rendue par de nombreux éléments superposés crochus, de largeur diverse, coupés verticalement par une incision indiquant la membrure centrale. Les volutes deux fois enroulées sont chargées par une boule suspendue à chacune. La partie supérieure du chapiteau est formée de deux dalles: l'abaque moulé au bord net et à la partie centrale excroissante avec également un bord bien dégagé, la dalle supérieure, plus courte que l'abaque et lisse.

2. Bloc FA 79/63-4 (fig. 2)

Matériel: grès rouge
Dimensions: h. 0,25m; larg. 0,42m; ép. 0,17m
Lieu de découverte: maçonnerie en pierre de la Croix
Actuellement au Musée National de Varsovie (MN 234082).

Le bloc décoré en relief présente dans l'ordre les éléments suivants: colonne, autel, oiseau, colonne, autel et fragment de l'aile d'un second oiseau.

La surface est assez bien conservée, seulement en certains endroits se voient des éclats (bas de la queue de l'oiseau et partie centrale de ses ailes, volute de la colonne gauche).

Sur la surface du relief on voit des traces de peinture blanche.

Le milieu de la décoration du bloc est occupée par l'image de l'oiseau représenté de manière analogue à celui décrit plus haut (cf. bloc. n° 1). On remarque néanmoins certaines différences découlant d'une exécution moins soigneuse de la décoration de ce bloc: les pattes de l'oiseau sont inachevées, seul est indiqué le contour de la patte droite, et la bulle a une forme moins régulière, plus piriforme.

Les colonnes flanquant l'oiseau sont représentées de la même manière que sur le fragment précédent (cf. bloc n° 1), en dehors de certains détails. De plus les colonnes figurant sur ce bloc n° 2 divergent entr'elles. Les deux bases sont lisses. L'anneau séparant le chapiteau du fût est simple dans le cas de la colonne à gauche sur le bloc, double dans le cas de la colonne de droite. La nervure de la feuille, formant l'élément central du chapiteau des deux colonnes, est large et excroissante. Sur la partie centrale avancée

de l'abaque est représentée en relief une croix oblique encadrée par le bord marqué.

Les autels visibles sur ce bloc sont analogiques à ceux figurant sur le bloc nº 1.

3. **Bloc FA 123/62-3** (fig. 3)

Matériel: grès rouge
Dimensions: h. 0,24m; larg. 0,37m; ép. 0,25m
Lieu de découverte: abside de la Cathédrale mur de Paulos
Actuellement au Musée National de Varsovie (MN 234083).

Le bloc décoré en relief comporte dans l'ordre les éléments successifs: aile et queue d'un oiseau, colonne, autel, oiseau.

La surface est assez bien conservée, seules les extrémités latérales du bloc sont fortement abimées. De ce fait invisible est une portion du corps de l'oiseau représenté à gauche, de même est détruite la partie supérieure de l'aile de l'oiseau situé à droite.

Dans les rainures du relief on voit des traces de peinture noire et dans le fond ainsi que sur les éléments excroissants des traces de peinture blanche.

La décoration du bloc, aussi bien dans son contenu qu'en son exécution, est proche de celle des blocs nºˢ 1 et 2, mais avec de nettes divergences. Avant tout l'exécution des ailes des oiseaux est différente. Leur partie intérieure est représentée sous forme de trois bandes longues et étroites, légèrement ondulés. Légèrement différent est aussi le rendu de l'autel: le cylindre séparant la base du haut est double et le haut de l'autel a un rebord dégagé.

La colonne appartient au type représenté sur le bloc nº 1, mais diverge par des traits essentiels: la base est triple, la partie avancée de l'abaque ne porte pas de croix, sur la membrane de la feuille la nervure n'est pas indiquée, les volutes sont représentées sous forme d'une bande deux fois enroulée.

4. **Bloc FA 178/61** (fig. 4)

(Description suivant la photographie).

Matériel: grès rouge
Dimensions: h. 0,26m; larg. 0,43m; ép. inconnue
Lieu de découverte: inconnu
Actuellement au Musée de Khartoum.

Le bloc décoré en relief présente une suite des éléments connus: colonne, autel, oiseau, colonne. A droite le bloc est terminé par une excroissance large d'env. 5 cm à la surface mal polie et gardant de nombreuses traces de taille.

La surface est assez fortement abimée. L'angle supérieur gauche du bloc, où se trouvait le chapiteau de la colonne, est disparu, la partie supérieure de l'oiseau et la croix au-dessus de sa tête son effacées. Sur toute la surface apparaissent des éclats et des égratignures.

Malgré la forte destruction de la surface, la décoration du bloc est suffisamment lisible pour pouvoir affirmer qu'il ne s'écarte ni par le contenu ni par la technique d'exécution de la décoration du bloc nº 2.

5. Bloc FA 7/62-3 (fig. 5)

(Description suivant la photographie)

Matériel: grès rouge
Dimensions: h. 0,25m; larg. 0,47m; ép. inconnue
Lieu de découverte: inconnu
Actuellement au Musée de Khartoum.

Le bloc décoré en relief est partiellement recouvert par un enduit polychrome. La surface du relief est recouverte en de nombreux endroits de peinture blanche.

Dans les parties dégagées, la surface est bien conservée.

La décoration en relief se compose par ordre des éléments suivants: oiseau privé de la majeure partie de l'aile gauche, colonne, oiseau et seconde colonne. Des deux derniers éléments seule la partie supérieure est visible, car le reste est dissimulé par l'enduit. Le fragment de relief visible est de décoration analogique à celle du bloc nº 2.

La peinture visible sur l'enduit est le reste d'une grande composition dont sont restés les éléments suivants: du côté gauche une tache violette aux bords dentelés sur laquelle on voit un disque clair; à droite une tache claire sur laquelle, dans l'angle supérieur droit, se trouve la lettre θ écrite à l'encre noire et précédée d'une croix de Malte.

6. Bloc au British Museum à Londres (inv. n. 606)

Matériel: grès rouge
Dimensions: h. 0,25m.; larg. 0,43m; ép. 0,11-0,14m
Lieu de découverte: inconnu.

Le bloc décoré en relief contient les éléments suivants: colonne, autel, oiseau, colonne, autel et aile, partie du corps et jambes d'un second oiseau.

Tout le fond du relief est recouvert de peinture blanche, par contre les contours et le modelé intérieur des éléments de la décoration sont soulignés de peinture noire. Les parties excroissantes du relief n'ont plus traces de peinture.

Aussi bien le relief que la polychromie sont en excellent état.

La décoration du bloc, son contenu et sa technique d'exécution, sont analogues aux blocs présentés plus haut (n°s 1-5). Néanmoins, tout comme dans les cas précédents, il existe certaines particularités dans l'exécution des détails. Avant tout il faut remarquer le rendu différent des ailes des oiseaux. Les ailes de l'oiseau sur le côté droit du bloc sont exécutées de manière analogue aux blocs n°s 1, 2, 4 et 5; par contre l'aile visible du côté gauche présente une technique d'exécution caractéristique pour les ailes des oiseaux représentés sur le bloc n° 3.

Les deux colonnes visibles sur le bloc reposent sur des bases triples. Les chapiteaux, séparés du fût par des anneaux simples, illustrent deux types: sur le chapiteau de la colonne de droite l'abaque est orné d'une croix, par contre pour la colonne de gauche la croix est absente. Un trait caractéristique des deux colonnes est l'exécution des feuilles et volutes, ressemblant à celui sur le bloc n° 3. De même les autels sont rendus de manière analogue à ceux décrits plus haut (cf. bloc n° 3).

Reconstitution de la frise.

Comme il a été dit plus haut, K. Michałowski plaçait la frise formée par les blocs décorés d'oiseaux avec croix au-dessus de la tête dans l'abside de la Première Cathédrale de Faras et il a donné une reconstruction de l'aspect de cette abside (fig. 7). A partir des fragments conservés, K. Michałowski a établi que le mur de l'abside était formé dans le bas de blocs de grès rouge soigneuse-

ment taillés, dans le haut de briques. A 1 m. au-dessus du sol dans le mur de l'abside étaient insérées trois demi-colonnes symétriques en grès rouge. Sur leurs chapiteaux reposaient deux frises. L'inférieure, large d'env. 10 cm, était décorée d'un rinceau de vigne, la supérieure était ornée du motif de l'oiseau avec croix au-dessus de la tête, de colonnes et d'autels (1). Il faut souligner que nous ne possédons aucun indice pour la hauteur à laquelle se trouvaient les deux frises.

Ainsi K. Michałowski a établi que les 5 blocs trouvés par la Mission Polonaise à Faras (et le sixième conservé au British Museum qu'il faut y joindre) proviennent de la frise ceinturant l'abside de la Cathédrale du VIIe siècle. A partir de ce fait on peut tenter de reconstituer cette frise, mais, étant donné le matériel limité, il reste impossible de mener une reconstitution complète et précise. Comme la composition proposée implique une tendance à l'harmonie et rythme des éléments, on peut admettre que les deux moitiés de la frise étaient symétriques. Il ne sera donc pas difficile de reconstituer l'ensemble de la frise, si on dispose d'une restitution d'une des moitiés.

La supposition que la décoration de la frise n'était pas homogène s'appuie sur des données concrètes. Comme on a déjà souligné, les diverses portions de la frise se distinguent par certains détails. Ces différences concernent non seulement un soin d'exécution plus ou moins poussée, mais également le rendu des divers éléments de la décoration. Il est difficile de croire que ces divergences sont le pur fruit du hasard. Il faut plutôt admettre qu'elles correspondent aux intentions de l'artiste et remplissent un rôle précis dans la composition de l'ensemble. Vraisemblablement fut utilisé un ordre prévu dans l'agencement des colonnes, oiseaux et autels à première vue uniformes, mais néanmoins divers. Autrement le rythme, formant un des traits essentiels de la composition de la frise, serait troublé.

Les différences mentionnées peuvent être définies comme de première importance, seconde et troisième. Une différence de première importance existe dans le rendu des ailes des oiseaux. Sur les blocs nos 1, 2, 4, 5 la partie intérieure des ailes est formée de deux rangées de carrés excroissants, par contre sur le bloc no 3 on a trois bandes allongées légèrement ondulées. Les deux genres

(1) *Loc. cit.*

d'ailes sont représentés sur le bloc nº 6. En accord avec le principe admis plus haut, cette différence n'est pas accidentelle, il faut donc se demander quel était son importance dans la composition de l'ensemble.

Il faut tout d'abord exclure la possibilité d'une composition des oiseaux à différents types d'ailes en alternance, car cela est exclu par les blocs nºs 1, 2, 3, 5 et 6 sur lesquels voisinent des oiseaux à ailes similaires. Par contre on pourrait supposer que deux groupes d'oiseaux étaient placés symétriquement des deux côtés de la frise.

Comme le bloc nº 4 indique qu'à gauche la frise débutait par un oiseau à ailes quadrillées, on peut penser que la partie gauche de la frise était remplie justement d'oiseaux de cette catégorie, la moitié droite par contre d'oiseaux à ailes en bandes. Ainsi le bloc nº 6, où voisinent des oiseaux à ailes différentes, peut être placé au milieu même de la frise. Une telle localisation est encore confirmée par la forte courbe de la surface décorée du bloc, ce qui indique sa situation à proximité du foyer de l'abside en ellipse. En effet la forme de l'abside sur le mur de laquelle était fixée la frise devait déterminer la forme des blocs qui en faisaient partie. Suivant leur position plus ou moins rapprochée du milieu, la face des blocs devait être plus ou moins convexe. Ce trait caractéristique pour les divers blocs ne fournit pas un critère absolument sûr pour leur localisation, mais peut être considéré comme une condition sine qua non.

Nous avons donc constaté, à partir des différences dans l'exécutions des ailes, qu'on peut distinguer deux parties: la moitié droite comprenant des oiseaux à ailes en bandes et la moitié gauche en comprenant d'autres à ailes quadrillées.

Maintenant il convient d'analyser le rôle joué par les différences de seconde importance. C'est ainsi que nous pouvons considérer les divergences dans la représentation des colonnes et autels qui sont les suivantes:

— l'abaque est décoré d'une croix oblique (blocs nºs 2 et 4) ou bien lisse (blocs nºs 1 et 3),
— la base des colonnes est lisse (blocs nºs 2, 4 et 5) ou triple (blocs nºs 1, 3 et 6),
— l'autel a un cylindre double et un bord distinct (blocs nºs 5 et 6) ou le cylindre est simple et le bord n'est pas distingué (blocs nºs 1, 2, 4 et 5).

Les différences visibles dans ces éléments ne peuvent prouver leur provenance de divers monuments; cela est exclu par l'apparition d'éléments différents sur un même bloc, p. ex. sur les blocs n°s 5 et 6 où l'abaque d'une colonne est orné d'une croix et celle de l'autre est lisse.

Les autres différences, comme p. ex. l'indication ou l'absence de la nervure sur la feuille du chapiteau, le rendu des volutes, la forme de la bulle, etc. sont considérées comme de troisième importance et sans doute n'ont pas de rôle précis dans la composition de la frise.

Avant d'entreprendre une tentative de reconstruction de la frise, il convient de définir le terme conventionnel de « séquence ».

Etant donné les grandes variations de largeur entre les divers blocs, leur nombre ne peut être calculé qu'approximativement. Par contre avec plus de précision on peut définir le nombre de séquences composant la frise, car leur largeur est bien moins variable. Par le terme de séquence nous entendons le groupe des trois éléments se répétant: autel, oiseau avec tête surmontée d'une croix et colonne. En tant que largeur moyenne d'une séquence nous avons pris la distance entre les ailes gauches de deux oiseaux successifs soit env. 0,275 m. Connaissant la longueur d'une moitié de la frise et la largeur d'une séquence, on peut approximativement calculer combien de séquences entraient dans chaque moitié de la frise. La solution de cette question est importante non seulement pour la reconstruction, mais également pour l'interprétation du sens de la représentation [1].

Comme nous l'avons dit, la frise se composait de nombreux blocs de hauteur $\pm$ 0,25 m et de largeur 0,37-0,48 m. La longueur totale de la frise est inconnue, mais si on admet qu'elle centurait toute l'abside la dimension serait proche de la longueur de l'abside, soit env. 8 m.

Avant de passer aux calculs détaillés, il faut ôter de la longueur de la moitié de la frise la largeur du cadre lisse (0,05 m) et de la colonne qui commence la frise (0,10 m). Ensuite, en divisant la

[1] Le fait que le nombre des oiseaux n'est pas douze est un argument suffisant pour rejeter l'hypothèse que ce sont les symboles des Douze Apôtres, cf. N. JANSMA, *Der Vogelfries in der Apsis der Kathedrale von Faras, Nederland Kunsthistorisch Jaarboek* 1971, p. 7.

longueur restante (4,00 — 0,15 = 3,85 m) par la largeur moyenne d'une séquence nous obtenons le nombre de séquences dans une moitié de la frise (3,85 : 0,274 = 14). En doublant ce nombre nous obtenons le nombre de séquences pour toute la frise ceinturant l'abside, soit 28.

Le nombre des colonnes était le même que celui des séquences, plus une commençant la frise, c'est-à-dire au total 29 colonnes. Si on admet que les colonnes se distinguant par certains détails figuraient dans la frise dans un ordre précis, un tel nombre de colonnes offrait un nombre de variantes de leur agencement limité.

Nous disposons des types suivants de colonnes:

— avec base lisse et croix sur l'abaque;
— avec base lisse et sans croix;
— avec base triple et croix sur l'abaque;
— avec base triple et sans croix.

De plus, nous savons que:

— la frise débutait par une colonne à base lisse et croix sur l'abaque,
— la seconde colonne également était à base lisse (le haut du chapiteau est détruit et il est impossible de définir le type auquel il appartenait),
— la colonne centrale de la frise (sur le bloc nº 6) avait une base triple et une croix sur l'abaque,
— la colonne précédant la centrale avait une base triple et une abaque sans croix.

A partir de ces informations, on peut proposer l'agencement suivant des colonnes:

La colonne centrale avec un chapiteau orné d'une croix. Sept colonnes des deux côtés n'en possédaient pas, par contre les sept extrêmes des deux côtés de la frise étaient de nouveau pourvues de croix. De plus, un certain nombre de colonnes au milieu, moindre que celui des colonnes sans croix (cf. bloc nº 5), avait une base triple tandis que les colonnes extérieures avaient des bases lisses.

L'élément suivant représenté de diverse manière sur les blocs est l'autel. Le bloc nº 6 prouve que dans la partie centrale de la frise, les autels avaient un double cylindre et un bord distinct. Le nombre de tels autels était supérieur à trois (cf. blocs nºˢ 3 et 6)

et inférieur au nombre de colonnes à triple base et chapiteau sans croix.

Sur la base des indices existants et des principes observés, on peut tenter une reconstruction hypothétique de la moitié de la frise. Elle commençait à gauche de l'abside avec le bloc n° 4, ce qui est prouvé par le rebord lisse à l'extrémité gauche du bloc. La décoration du bloc n° 4 comprend un oiseau avec tête surmontée d'une croix et un autel entre deux colonnes à bases lisses et chapiteaux ornés d'une croix. En accord avec le principe adopté, la frise devait continuer avec 5 séquences comportant des colonnes de ce type. La partie finale de cette suite se trouve sur le bloc n° 5, où elle voisine avec la première séquence du groupe suivant. Ainsi entre ces deux blocs se trouvaient quatre séquences, dont une et le fragment de deux autres sont visibles sur le bloc n° 2. Il existe deux solutions pour l'emplacement de ce bloc. S'il se reliait directement au bloc n° 5, il comprendrait une colonne de la séquence IV, toute la séquence V, l'autel et une aile de la séquence VI. En ce cas, entre le bloc n° 4, commençant la frise, et le bloc n° 2 seraient disparues les séquences II et III, l'autel et l'oiseau de la séquence IV, placés sur deux blocs.

Malheureusement nous ne pouvons affirmer avec sûreté la connexion des blocs n°s 2 et 5, car ce dernier ne nous est connu que par les photographies. Aussi il convient de tenir compte d'une seconde possibilité. Si ces deux blocs n'étaient pas limitrophes, serait possible la situation suivante.

Comme la décoration du premier bloc se termine à droite de la colonne, sur le bloc suivant devrait immédiatement apparaître l'oiseau puis l'autel. Parmi les fragments connus il n'y a pas un tel bloc. Nous admettons donc l'existence hypothétique d'un bloc comprenant toute la séquence II, l'autel et l'oiseau de la séquence III. La colonne de la séquence III et toute la séquence IV se trouverait alors sur le bloc n° 2, qui contiendrait encore l'autel et l'aile de la séquence V, suivante. Le reste de la séquence prendrait place sur un second bloc hypothétique touchant au bloc n° 5. Ce bloc hypothétique contiendrait alors un oiseau sans aile, une colonne, un autel et une portion de l'aile de l'oiseau suivant. Tous ces éléments occupent en général une surface large de ± 0,275 m, soit bien moindre que la largeur du plus étroit des blocs rescapés. Le déplacement du bloc n° 2 à gauche retrécirait également le bloc précédent à la largeur d'env. 0,275 m. Donc, il semble plus plausible

d'admettre la première des variantes considérés et de placer le bloc nº 2 directement devant le bloc nº 5.

Suivant nos propositions, le groupe suivant de sept séquences à colonnes avec chapiteaux sans croix débutait par la séquence VII visible sur le bloc nº 5. La colonne de la dernière séquence de ce groupe, XIII, se trouve sur le bloc nº 6. Parmi les séquences insérées entre ces deux blocs, il n'en est resté qu'une et un fragment d'une autre sur le bloc nº 1. On peut immédiatement exclure deux possibilités de localisation de ce bloc: il ne pouvait suivre le bloc nº 5 ni précéder le bloc nº 6, ainsi la décoration de ce bloc ne concerne ni la séquence VIII, ni XIII. Comme la décoration du bloc nº 5 se termine par une colonne, le bloc suivant devait débutait par un autel et un oiseau. Comme on le sait, aucun bloc tel ne fut trouvé; il faut donc placer en cet endroit un bloc hypothétique. Si on admet qu'il avait une largeur moyenne, soit $\pm$ 0,42 m, on pourrait y situer les éléments suivants: la séquence VIII complète, l'autel et l'oiseau (ou une portion) de la séquence IX. La décoration du bloc suivant commencerait donc par une portion de l'oiseau ou la colonne fermant la séquence IX. En supposant que la largeur de ce second bloc hypothétique ne divergeait pas de celle des autres, on pouvait y trouver encore l'autel, l'oiseau et un fragment de la colonne fermant la séquence X. En ce cas le bloc suivant serait le bloc nº 1 portant à l'extrémité un éclat indiquant qu'en ce lieu se trouvait l'image de la moitié droite d'une colonne, par conséquent la séquence sur le bloc nº 1 serait la séquence XI. La séquence XII, dont l'autel et une aile de l'oiseau sont restés sur le bloc nº 1 et la séquence XIII, dont la colonne est visible sur le bloc nº 6, seraient placées sur un bloc disparu.

Nous avons déjà dit que la dernière séquence de gauche de la frise était close par une colonne qui désignait aussi le milieu de la frise. Elle repose sur une base triple et l'abaque de son chapiteau est orné d'une croix oblique. A droite de la colonne centrale commence un groupe d'oiseaux à ailes en bandes. Un fragment de la I séquence de ce groupe est visible sur le bloc nº 6, son complément, l'autel et l'oiseau de la séquence suivante se trouvent probablement sur le bloc nº 3. En accord avec les observations faites plus haut, on peut penser que le côté droit de la frise faisait symétrie au côté gauche et ainsi sa reconstitution ne pose pas de problème.

II. L'ASPECT ICONOGRAPHIQUE DE LA FRISE

Le motif de l'oiseau

Afin de comprendre le contenu de la décoration de la frise, il convient avant tout d'interpréter le sens de l'oiseau avec une bulle au cou et une croix sur la tête. Les autres éléments jouent un rôle secondaire: l'autel est étroitement lié au motif de l'oiseau tandis que la colonne remplit un rôle avant tout décoratif. Donc toute notre attention doit se concentrer sur les questions du motif de l'oiseau.

En dehors des portions de frise, on a découvert à Faras de nombreux objets portant un motif analogue:

— quatre fragments de blocs en grès gris (1),
— des tessons (2),
— une peinture murale dans l'abside de la Cathédrale (3).

L'apparition du même motif sur des objets si divers et remontant à diverses périodes prouve la généralité de cette image. Ceci est encore confirmé par les résultats des recherches menées en Nubie au cours de ces dernières années. Parmi les objets nombreux provenant de ces fouilles nous retrouvons des exemples du motif de l'oiseau en question. Il s'agit en particulier des trouvailles de Qasr el-Wizz (4), Qasr Ibrim (5), Abdallah Nirqi (6) et de Ain Farah

(1) Trois fragments furent trouvés par la Mission Polonaise (un est publié par K. MICHAŁOWSKI, *Faras - Fouilles Polonaises 1961/62*, Varsovie 1965, pl. XXV,6) et un par F. Ll. GRIFFITH (*Oxford Excavations in Nubia, LAAA* XIII,3-4, 1926, pl. XXXIX,6).

(2) Deux fragments furent publiés dans K. MICHAŁOWSKI, *Faras - Fouilles Polonaises 1961*, Varsovie 1962, fig. 105, et K. MICHAŁOWSKI, *Faras - Fouilles Polonaises 1961/62*, pl. LI,6.

(3) K. MICHAŁOWSKI, *Faras - Die Kathedrale aus dem Wüstensand*, Zürich 1967, pls. 40-41.

(4) G. T. SCANLON, *Excavations at Qasr el-Wizz. A preliminary Report*, *JEA* 1970, pp. 29 sq.

(5) J. M. PLUMLEY, *Some Examples of Christian Nubia from Excavations at Qasr Ibrim*, in: E. Dinkler [ed.], *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit*, Recklinghausen 1970, pp. 129-140 (= J. M. PLUMLEY, *Some Examples*).

(6) L. TÖRÖK, *Fragment eines spätantiken roten Tongefässes mit Stempelverzierung aus Nubien und dessen Problemenkreis*, *Mitt. Arch. Inst.* 2, Budapest 1971, Taf. 30,1.

(Darfour) ([1]). Toutefois l'aire d'utilisation du motif de l'oiseau aux ailes déployées et avec une bulle au cou est encore plus étendu. En effet, il fut aussi largement utilisé dans l'art de l'Egypte chrétienne.

Un groupe caractéristique se compose de stèles funéraires coptes ornées d'oiseaux ([2]). Pour de nombreuses raisons elles sont dignes d'attention, mais de notre point de vue le plus important est qu'elles fournissent une proche analogie pour la décoration de la frise de la Cathédrale de Faras.

Sur ces stèles coptes, l'oiseau est toujours accompagné d'autres éléments de caractère symbolique. Tout d'abord au-dessus de la tête de l'oiseau se trouve en général une croix à l'intérieur d'une riche couronne. Contrairement aux exemplaires de Nubie, la croix ne repose pas directement sur la tête de l'oiseau. Souvent en haut ou en bas de la stèle figure une seconde croix placées entre des colonnes. En certains cas l'oiseau tient dans son bec ou ses serres une petite croix, un rameau ou une couronne. Sur les stèles d'Erment, souvent des deux côtés de l'oiseau, sont gravées les lettres A et ω. Tous ces éléments complémentaires sont bien connus dans l'iconographie chrétienne dès ses débuts et leur sens est évident. Il ne fait donc pas de doute que l'oiseau aussi a une fonction symbolique et sa position centrale permet de supposer que c'est une fonction majeure.

L'oiseau aux ailes déployées, souvent avec les mêmes attributs que sur les stèles, se retrouve également sur les tissus ([3]) et le décor architectonique de l'Egypte copte ([4]), ce qui prouve sa popularité. Pourtant les spécialistes de l'art copte n'ont pas encore résolu le problème du symbolisme de l'oiseau avec une bulle au cou. En général ils se contentent à le décrire et mentionner les difficultés que pose son interprétation, parfois ils ajoutent des propositions sur le genre d'oiseau. Mais toutes ces observations restent en marge d'analyses de l'art copte.

([1]) A. J. ARKELL, *A Christian Church and Monastery at Ain Farah, Darfur Kush* VII, 1953, pp. 115 sq., fig. 2.

([2]) W. E. CRUM, *Coptic Monuments, Catalogue Général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Le Caire 1902, nos. 8636-8673.

([3]) P. DU BORGUET, *L'Art Copte*, Paris - Petit Palais 1964, fig. 156; K. WESSEL, *Sztuka koptyjska*, Krakow 1966, fig. 86.

([4]) K. WESSEL, *L'art copte*, Bruxelles 1964, fig. 91; ID., *Sztuka koptyjska*, fig. 22.

1. *Identification de l'oiseau.*

A. Gayet le premier donna son opinion sur le motif de l'oiseau. Dans sa publication des stèles du Musée de Bulaq (1), il remarqua la ressemblance de ces oiseaux avec des aigles ou vautours, mais en définitive il les interpréta comme des colombes et considéra la ressemblance comme le fruit d'une forte stylisation. Plus tard, en publiant des dizaines de stèles trouvées à travers toute l'Egypte, J. Strzygowski (2), O. Wulff (3), W. E. Crum (4), O. M. Dalton (5) et d'autres définissent l'oiseau soit comme une colombe, soit comme un aigle, sans aucune explication et ne penchant pour aucune de ces solutions. L'identification de l'oiseau fut indirectement impliquée par des chercheurs traitant du symbolisme de l'aigle: ils citent les stèles coptes comme exemple d'apparition de l'aigle dans l'art chrétien. De telles implications découlent entre autres de l'étude de F. Cumont sur l'aigle funéraire syrien (6), les monographies consacrées au calice d'Antioche par R. Newbold et G. de Jerphanion (7) ainsi que dans des articles sur l'aigle dans les dictionnaires d'iconographie chrétienne (8).

En trouvant les images d'oiseaux avec une croix sur la tête et une bulle au cou en Nubie, leur ressemblance avec celles des stèles coptes fut reconnue et les fit interpréter comme des colombes, sans approfondir son symbolisme (9). Or, ces derniers temps

(1) A. GAYET, *Les monuments coptes du Musée de Boulaq*, Paris 1889, p. 21-22, fig. 73-77.

(2) J. STRZYGOWSKI, *Koptische Kunst, Catalogue Général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Wien 1904, nos. 7294, 7324, 7326.

(3) O. WULFF, *Altchristliche und Mittelalterliche, byzantinische und italienische Bildwerke*, 1909, nos. 94, 268.

(4) CRUM, *Coptic Monuments*.

(5) O. M. DALTON, *Catalogue of the Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East in the British Museum*, London 1901 p. 165.

(6) F. CUMONT, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs, Études Syriennes*, Paris 1917, pp. 34-71.

(7) R. NEWBOLD, *The Eagle and the Basket of the Chalice of Antioch*, *AJA* 1925, pp. 357-380; G. DE JERPHANION, *Le Calice d'Antioche* (= *Orientalia Christiana* VII, 27), Roma 1926, pp. 1-175.

(8) Entre autres: *Lexikon der christlichen Ikonographie* (ed. E. KIRSCHBAUM) 1968; *Lexikon für Theologie und Kirche* (ed. M. BUCHBERGER), 1957.

(9) MICHAŁOWSKI, *Die Kathedrale*, p. 59; PLUMLEY, *Some Examples*, p. 132.

parurent des études où les auteurs affirment que le motif populaire en Nubie figure un aigle. En 1970 parut un article de N. Jansma (1) consacré à la frise de la Première Cathédrale de Faras. Dans cette note, l'auteur soulève la question d'identification de l'oiseau en donnant des suggestions sur son symbolisme. Malheureusement cette étude rapide signale certains problèmes sans formuler des conclusions nettes, ainsi on ne peut ici parler d'une analyse de la frise de Faras.

Un second article, de L. Török, présente des tessons avec le motif de l'oiseau trouvés à Abdallah Nirqi (2). L'auteur attire l'attention sur l'étroite parenté de la décoration de ces tessons avec celle de la céramique de Faras et celle de la frise de la Première Cathédrale de Faras. Enfin, très rapidement il pose la question de l'identification et du symbolisme de l'oiseau.

Il est évident que l'identification de l'oiseau est un préliminaire indispensable pour en étudier le sens symbolique. Il fut donc nécessaire de commencer cette étude par le choix d'une des deux possibilités présentées plus haut. L'aspect général de l'oiseau et la bulle au cou inclinèrent à choisir l'aigle. Cette hypothèse est confirmée par la comparaison avec la série d'images de colombes en tant que symboles religieux dans l'étude de Sühling (3) sur ce sujet: aucune ne rappelle l'oiseau des stèles coptes et des objets de Nubie. Un argument décisif est encore fourni par une fresque de Baouit qui avait attiré l'attention de G. Michailides (4). Sur cette peinture, à côté d'un oiseau aux ailes déployées et avec trois bulles au cou figure l'inscription grecque αἔτος, soit « aigle ». En parlant de cette peinture, A. Grabar ne doute pas qu'il s'agit d'un aigle et dans son étude sur les débuts de l'iconographie chrétienne(5) il base là-dessus une théorie expliquant le sens symbolique de la représentation. Suivant lui, la fresque porte un aigle du même type que les aigles impériaux romains sur les sceptres consulaires. A.

(1) N. Jansma, *Der Vogelfries in der Apsis der Kathedrale von Faras*, *Nederland Kunsthistorisch Jaarboek* 1971, pp. 7ss.

(2) Török, *op. cit.*, pp. 87-97.

(3) F. Sühling, *Die Taube als religioses Symbol im christlichen Altertum*, *Römische Quartalschrift*, Suppl. 24, 1930.

(4) G. Michailides, *Vestiges du culte solaire parmi les chrétiens d'Egypte*, *BSAC* XIII, 1951, pp. 37 sq.

(5) A. Grabar, *Christian Iconography – A Study of Its Origins*, Princeton 1968, pl. 7.

Grabar affirme que cet oiseau, soutenant de ses ailes trois guirlandes renfermant les lettres A et ω, symbolise l'unité de la Sainte Trinité, tout comme l'aigle sur le sceptre, soutenant les bustes des empereurs co-régnant, symbolisait l'unité du pouvoir impérial. Cette théorie ne semble basée que sur l'image de Baouit et ne tient pas compte de l'existence d'autres monuments ornés du même motif mais ne pouvant exprimer ce concept.

Pour illustrer la diversité des opinions sur le sujet ici étudié, citons encore un exemple qui également en prouve la complexité. Dans son étude sur l'art copte, W. de Grüneisen (1) donne un tableau présentant l'évolution de la croix du type « ansata »; en septième position figure l'image de l'oiseau à ailes déployées, une bulle au cou et la tête surmontée de la croix. L'auteur en donne le commentaire suivant: « La fantaisie copte alla plus loin et substitua à la croix un aigle dont les ailes enveloppent le disque symbolique placé sur sa tête ».

Enfin, un rôle primordial dans la solution du problème de l'image de l'aigle dans l'art copte et nubien échut à l'article de L. Wehrhahn-Stauch «Aquila – Resurrectio» (2). Toutefois, l'auteur n'y traite les œuvres coptes que comme un des chainons confirmant ses théories, tandis que des œuvres nubiennes il n'en est même pas question. Mais cet article fournit une possibilité d'interprétation du motif ici considéré. En reprenant une hypothèse plus ancienne de R. Newbold, L. Wherhahn-Stauch considère l'aigle dans l'art paléo-chrétien comme un symbole de résurrection, en donnant à l'appui de cette thèse de nombreux arguments convaincants, en particulier philologiques. C'est une mine d'information qui fut à l'origine de l'interprétation du sens de la frise de l'abside de la première Cathédrale de Faras.

Comme cet article mentionne à peine la période et la région qui nous intéressent, il ne suffit pas de reprendre les arguments de L. Wherhahn-Stauch pour comprendre le symbole de l'aigle en Nubie. Il convient d'y ajouter des éléments orientaux qui sans doute en sont à l'origine et forment un trait d'union entre la frise originaire de la lointaine Nubie et l'idéologie de l'art du monde chrétien des premiers siècles.

(1) W. de Grüneisen, *Les caractéristiques de l'art copte*, Florence 1922, p. 74, fig. 39.

(2) L. Wehrhahn-Stauch, *Aquila-Resurrectio*, *Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* XXI, 1967, pp. 107-127.

Dans l'Egypte copte, le motif de l'aigle avec la bulle au cou apparaît surtout dans l'art funéraire. Cela prouve le lien de l'oiseau avec la mort ou la vie d'outre-tombe. Sur la même lancée, nous trouvons des images de l'aigle sur d'autres monuments funéraires: les stèles et les murs des tombeaux syriens des premiers siècles de notre ère. A travers toute la Syrie — mais plus particulièrement près de Balkis (l'antique Zeugma) et Mambiye (l'antique Hierapolis) — sur les monuments funéraires figure l'aigle aux ailes déployées, tenant dans son bec ou ses serres une couronne. En certains cas, en place de l'aigle ou à côté se trouvait l'image d'un panier tressé. Dans son étude sur ces images, F. Cumont en étudia la genèse et en a éclairci le sens (1).

D'après F. Cumont les fonctions eschatologiques de l'aigle sont originaires de la religion syrienne et sont liées à la conviction générale dans l'ancienne Syrie que l'aigle est l'oiseau du Soleil, qui lui influait sur le sort des âmes. Le Soleil était considéré comme le siège des âmes qui de lui venaient sur Terre au moment de la naissance, tandis qu'au moment de la mort du corps l'âme retournait au Soleil. L'aigle était justement l'envoyé qui ramenait au Soleil les âmes libérées de la chair. L'attribution d'un rôle si important justement à l'aigle découlait de la croyance en ses vertus naturelles exceptionnelles. Cet oiseau beau et puissant, vivant dans la solitude de régions hors d'atteinte, était un objet de culte pour de nombreux peuples et le sujet d'innombrables légendes (2). En Syrie également on croyait que par la force de ses ailes, l'aigle volait jusqu'au royaume céleste des dieux, que ses yeux pouvaient sans crainte soutenir l'éclat de la lumière solaire. Ainsi il pouvait remplir la fonction d'intermédiaire entre les dieux et le monde des mortels.

F. Cumont considère que l'élévation de l'âme par l'aigle impliquait son immortalité. Cela serait confirmé par la présence sur les exemples mentionnés de la couronne — symbole d'immortalité ou de victoire sur la mort. En cherchant les sources du lien entre l'aigle d'une part, le Soleil et l'âme d'autre part, F. Cumont remonte jusqu'à la civilisation babylonienne. En conclusion, il affirme que la forme définitive de cette doctrine, illustrée par les reliefs funéraires, est une création de l'astrolatrie perse et hellénistique. Dans une

(1) CUMONT, *L'aigle funéraire*.

(2) Cf. *Dictionnaire des symboles*, Paris 1969, pp. 11-14.

lettre citée par F. Cumont. M. A. Gardiner propose comme solution différente que ce sont les croyances égyptiennes qui se répandirent dans la Syrie hellénistique. Il ne considère pas le remplacement du faucon égyptien par l'aigle syrien comme un contre-argument valable. En effet, il est probable que l'aigle de la dynastie des Lagides avait repris les fonctions eschatologiques du faucon des pharaons. Abstraction faite de ces hypothèses, il n'en reste pas moins qu'à l'époque romaine l'aigle solaire psychophore était un élément des croyances sur la vie d'outre-tombe généralement adopté en Syrie. Quant aux zones d'influence de ces croyances, elles restent du domaine des suppositions. Si on peut deviner leur impact dans la religion et l'art occidental, il reste difficile de le prouver. Malgré l'absence de maillons intermédiaires, de nombreux indices sont en faveur d'une genèse orientale des fonctions eschatologiques de l'aigle romain. Elevé, depuis le temps de Marius, au rang de symbole de la puissance de Rome, l'aigle fut plus tard pourvu d'une fonction de psychophore dans la cérémonie d'apothéose des empereurs. Pendant l'incinération de la dépouille de l'empereur, on lâchait un aigle qui emportait son âme et lui assurait l'immortalité. En parlant des funérailles d'Auguste, Dion Cassius dit que « un aigle lâché s'éleva en emportant son âme au ciel » [1], puis autre part « un aigle s'éleva des flammes et ainsi Pertinax devint immortel » [2].

2. *L'aigle dans la tradition chrétienne.*

Le concept d'aigle-conducteur d'âme n'était pas étranger aussi aux premiers chrétiens. On en trouve un reflet, entre autres, dans les Actes apocryphes d'André et de Mathieu où les disciples des apôtres racontent ainsi leur voyage au paradis: « Nous nous endormîmes d'un sommeil profond, des aigles sont descendus du ciel, ont emmené nos âmes, les introduisirent dans le Paradis céleste et nous y avons vu de grandes merveilles » [3].

Lors de la naissance de la religion chrétienne, le symbolisme de l'aigle était déjà développé et son aspect eschatologique jouait

[1] *Dion Cassius*, LVI, 42. (T. II, p. 553, 16 Boissevain.)
[2] *Ibid.*, LXXIV, 5. (T. III, p. 329, 2 Boissevain.)
[3] *Acta Andreae et Matthiae*, ed. LIPSIUS-BONNET, Leipzig 1898, II, p. 85.

un rôle important dans les croyances populaires de l'Empire Romain, néanmoins il ne fut pas adopté immédiatement par les chrétiens. Si nous retrouvons des images de l'aigle dans l'art paléochrétien, ce n'est que dans un contexte purement décoratif. Mais rapidement elles prirent une valeur allégorique et dès le IVe siècle nous en voyons la preuve sur les sarcophages chrétiens (1). Il ne fait pas de doute qu'un rôle de premier plan dans ce processus fut joué par le concept oriental de l'aigle psychophore, mais ce ne fut certes pas la seule source du contenu que les chrétiens commencèrent à attribuer à cet oiseau.

Pour interpréter le symbole de l'aigle, les Pères de l'Eglise se réfèrent surtout à la Bible qui le mentionne maintes fois (2). La majorité de ces mentions n'implique pas le sens symbolique qu'ils lui attribuent, les divers aspects symboliques ne découlant que de commentaires postérieurs.

G. de Jerphanion (3) a toutefois mis en relief l'importance particulière qu'eut pour l'évolution du symbole de l'aigle un passage du Ps 102,5: « Renovabitur sicut aquilae iuventus tua ». C'est un rappel de la croyance citée en les vertus exceptionnelles de l'aigle. Nous retrouvons un reflet de ces opinions populaires, courantes au Moyen-Age, dans le plus ancien bestiaire connu, le *Physiologus* (4). Celui-ci affirme, entre autres que quand l'aigle se fait vieux et devient aveugle, il s'envole vers le Soleil qui chauffe ses vieilles plumes et enlève la taie de ses yeux. Après cette opération, l'aigle retourne sur terre et se lave trois fois dans de l'eau de source, ce qui lui rend jeunesse et vigueur. En commentant cette information, le *Physiologus* dit que les humains également, quand ils sont lassés par une vie plaine de péchés et quand les yeux de leur âme sont aveuglés par les passions humaines, devraient s'envoler sur les ailes de l'âme vers le Christ qui les purifie du péché. En effet,

(1) J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma 1929, nº 36, pp. 320 sq.

(2) L'Ancien Testament mentionne souvent les croyances populaires liées à l'aigle, comme sur la force de ses ailes: Ex. 19,4; Dt. 32,11; Is. 40,31; Jer. 49,22; sur la vitesse et l'altitude de son vol: II Sam. 1,23; Job 9,26; Jer. 4,13; Ez. 17,3; sur son nid sur les sommets: Job 39,27; Jer. 49,16.

(3) Cf. p. 393, n. 7.

(4) « *Physiologus* » *de St. Laurent de Lüttich*, fol. 144r., Bruxelles, Bibliothèque Royale, Ms 10066-77.

l'aigle retrouvant sa jeunesse par l'immersion dans l'eau est un symbole de rénovation par le baptême. Une illustration de ce parallèle se retrouve dans un manuscrit du Xe siècle de la Bibliothèque Royale de Bruxelles (1).

Nous retrouvons une pareille interprétation chez Saint Ambroise, qui écrit: « Renovabitur sicut aquilae iuventus tua (Ps. 102,5): quod etiam aquila, cum fuerit mortua, ex suis reliquis nascitur, sicut per baptismatis sacramentum, cum fuerimus peccato mortui renascimur Deo ac reformamur » (2).

Au Ve siècle cette pensée est reprise, également en liaison avec le Ps. 102,5, par Maxime de Turin qui souligne le rôle du baptême dans la naissance à une nouvelle vie: « Ut autem intelligas quia de gratia baptismatis propheta loquitur, innovationem ipsam aquilae comparavit... » (3). Cet aspect du symbolisme de l'aigle est illustré par ses nombreuses images dans les baptistères et les représentations du baptême citées par L. Wehrhahn-Stauch (4). Or le baptême, comme on sait, est étroitement lié avec l'idée de résurrection, ce qui est exprimé par Saint Paul dans son Epître aux Romains (5). Cette conception s'implanta particulièrement dans l'Eglise d'Orient et elle est ainsi exprimée par Saint Justin, philosophe et martyr: « nos autem passionis eius et resurrectionis in baptismo celebramus symbola » (6). L'évêque d'Alexandrie Athanase (295-373) dit: « Similitudo autem sic habet: sicut Christus mortuus est, et tertia die resurrexit, sic et nos in baptismo morientes, resurgimus » (7). Le même rapprochement est confirmé par d'autres auteurs comme Clément d'Alexandrie (8), Cyrille de Jérusalem (9) et Jean Chrysostome (10).

La présence simultanée des principes du baptême et de la résurrection s'exprima aussi dans la cérémonie même du baptême:

(1) WEHRHAHN-STAUCH, *op. cit.*, fig. 14.
(2) AMBROSIUS, *De Poenitentia* 2,2,8 (*PL* 16,519).
(3) MAXIME DE TURIN, *Hom. 60 – De ascens. Dom.* (*PL* 57,369).
(4) Cf. p. ex. l'aigle couronnant le couvercle en bronze des fonts baptismaux de l'Eglise Notre-Dame de Rostock, WEHRHAHN-STAUCH, *op. cit.*, fig. 16.
(5) Rom 6,3 sq.
(6) PS.-JUSTIN, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (*PG* 6, 1390)
(7) ATHANASE, *Quaestiones in epistolas Pauli* (*PG.* 28,754).
(8) CLÉMENT, *Strom.* 6 (*PG* 9,270).
(9) CYRILLE, *Cat. 20,7* (*PG* 33,1083).
(10) CHRYSOSTOME, *In Joannem hom.* 25 [24] (*PG* 59,151).

la triple immersion dans l'eau rappelle les trois jours entre la mort et la résurrection du Christ. Ainsi L. Wehrhahn-Stauch arrive à la conclusion que l'aigle souvent représenté sur les fonts baptismaux peut exprimer une promesse de résurrection par le baptême.

En ces circonstances l'apparition de l'aigle dans les scènes représentant ou symbolisant la résurrection est compréhensible. Sur les sarcophages paléo-chrétiens de Rome et de Gaule, la partie centrale de la face frontale est souvent décorée de l'image suivante: entre deux colonnes est placée une grande croix au pied de laquelle siègent deux soldats. Sur les bras sont perchés deux oiseaux picorant les feuilles d'une couronne avec le monogramme du Christ. La couronne est tenue au-dessus de la croix par un aigle dont la tête et les ailes sont visibles en un raccourci extrême en haut de la composition. Des deux côtés de l'aigle, au-dessus des chapiteaux des colonnes sont placées deux têtes personnifiant le Soleil et la Lune (1). J. Wilpert (2) notait que cette scène symbolisait la résurrection mais, ainsi que d'autres chercheurs (3), il ne considérait pas la présence de l'aigle comme marquante. D'autres, comme p. ex. J. P. Kirsch (4), l'expliquaient comme une continuation du symbole antique du triomphe et de la puissance, adapté à l'Eglise. Néanmoins L. Wehrhahn-Stauch attribue à l'aigle un sens différent en tant que par lui-même il est un symbole de résurrection, ce qui est souligné, suivant elle, par la couronne tenue dans le bec ainsi que par le Soleil et la Lune images de l'espace vers lequel l'oiseau s'envole.

La scène sur les sarcophages romains illustre la résurrection du Christ; les aigles représentés sur les monuments coptes sont souvent accompagnés des lettres A et ω qui normalement figurent à côté des images ou des symboles du Christ; sur les fresques de Baouit les inscriptions définissent l'aigle comme Christ et Vainqueur (5). Tous ces détails peuvent suggérer que l'aigle est exclusi-

(1) R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, Prato 1873-1881, pls 350,1; 352,2; 353,1; 401,2.

(2) Wilpert, *op. cit.*, pp. 320 sq.

(3) O. Schönewolf, *Die Darstellung der Auferstehung Christi*, Leipzig 1909, pp. 4 sq.; H. Schrade, *Die Auferstehung Christi*, Berlin 1932, p. 27; J. Villette, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe au VIIe siècle*, Paris 1957, p. 43.

(4) J. P. Kirsch, *Aigle*, in *DACL*, I, 1, 1035-38.

(5) Michailides, *op. cit.*, pp. 37 sq.

vement un symbole de la résurrection du Christ. Mais une telle interprétation serait trop hâtive. En effet, un des dogmes majeurs de la foi chrétienne est la croyance en la résurrection de l'homme. La résurrection même du Christ trouve son sens en tant qu'annonce et promesse de la résurrection des hommes. Ainsi, comme le constate G. de Jerphanion, il ne faut pas se demander si l'aigle symbolise la résurrection de l'homme ou du Christ, car « ... à qui connait la théologie de Saint Paul, il apparaîtra qu'au fond une telle distinction n'a pas grande importance. Quelque soit l'objet immédiat que désigne l'aigle, le sens dernier du symbole est toujours le même, puisque la résurrection de Jésus-Christ est le gage de la nôtre (I Cor 15) » (1).

La mise en relief d'un sujet imprégné d'espérance sur les monuments funéraires est compréhensible et en accord avec l'esprit du christianisme. La forme spécifique adoptée pour son expression sur les stèles coptes, si générale en Egypte, peut être attribuée à l'influence de l'idéologie et de l'art syrien. Ce ne serait pas un cas isolé. Actuellement il n'est pas besoin de prouver que l'art syrien fut une des sources d'inspiration de l'art copte.

3. *L'aigle de la frise et l'eucharistie.*

Mais le sujet de notre étude est en principe un objet guère lié à l'art funéraire: la frise ornant l'abside d'une église. L'abside de la nef centrale, abritant l'autel principal, était le lieu de la Sainte Messe. Ainsi on peut songer que sa décoration était liée avec la symbolique de l'Eucharistie, ou tout au moins n'était pas en conflit avec le caractère de ce lieu. Comme l'aigle pouvait être un symbole de résurrection, il convient de se demander s'il existe un lien entre l'eucharistie et la résurrection. La réponse est fournie par les paroles du Christ dans l'Evangile: « Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel: qui mangera de ce pain vivra pendant les siècles et le pain que je lui donne c'est mon corps que je consacre pour le salut du monde » (Jean 6,51). La promesse de vie éternelle pour les participants de l'eucharistie contenue dans ces paroles est un des principes de base du christianisme. Nous trouvons surtout son reflet dans les écrits des théologiens de l'Eglise d'Orient à partir du IIe siècle. Ignace d'Antioche, mort en 110,

(1) DE JERPHANION, *Le Calice d'Antioche*, p. 143.

parle ainsi aux Ephésiens: « ... frangentes panem unum qui pharmacum mortalitatis est, antidotum non moriendi, sed vivendi in Deo per Jesum Christum medicamentum expellens mala » (1). Egalement au IIe siècle, Irénée, évêque de Lyon, affirme clairement: « Sic et corpora nostra percipientia eucharistiam jam non sunt corruptibilia spem resurrectionis habentia » (2).

Donc, en participant à la Sainte Messe qui est un sacrifice du Christ toujours renouvelé, les fidèles participent à sa mort et à sa résurrection. En prenant part au sacrement de la Sainte Communion, ils s'assurent la vie éternelle qui passe par la résurrection des corps. Ephrem de Syrie († 373) compare les participants à l'eucharistie avec des aigles s'envolant vers le Paradis. Il dit: « Pane spirituali fiunt cuncti homines aquilae in paradisum advolantes » (3). Donc ici aussi nous retrouvons l'aigle en tant que symbole de résurrection. L'apparition de l'aigle sur des objets liés à l'eucharistie est donc évidente. En guise d'exemples, on peut citer deux pyxides pour hosties en ivoire (4) dont la décoration comporte un aigle aux ailes déployées. Quoique la plupart des auteurs ne font aucun commentaire ou le considèrent comme un élément purement décoratif (5), déjà R. Newbold et G. de Jerphanion, ainsi que dernièrement L. Wehrhahn-Stauch, ont mis en évidence le sens symbolique de l'aigle (6). Pour interpréter la décoration de ces pyxides, ainsi que du fameux Calice d'Antioche qui comporte également un aigle au-dessus d'une corbeille de pain, ils rappellent les théories citées de F. Cumont. La liaison de ces deux éléments — l'aigle et la corbeille à pain — fait penser à la décoration des monuments funéraires syriens. Suivant R. Newbold, cette coïncidence n'est pas accidentelle; il voit dans la décoration du Calice d'Antioche des réminiscences des anciennes croyances païennes qui se maintinrent dans l'iconographie chrétienne. En partant de la théorie de F. Cumont il arrive à la conclusion — de même que plus tard L. Wehrhahn-Stauch — que l'image de l'aigle et de la corbeille

(1) Ignace d'Antioche, *Epistola ad Ephesios* (*PG* 5,755).
(2) Irénée, *Contra Haereses* IV, 18,5 (*PG* 7, 1028 sq.).
(3) Ephrem, *Hymni et Sermones*, Mechelen 1882, 620.
(4) Wehrhahn-Stauch, *op. cit.*, figs. 21-22.
(5) P. ex. Kirsch, *op. cit.*
(6) Newbold, *op. cit.*, pp. 357-380; de Jerphanion, *op. cit.*, pp. 136-145; Wehrhahn-Stauch, *op. cit.*, pp. 107-127.

symbolise l'immortalité et en particulier la résurrection des corps par la participation à l'eucharistie, qui est représentée par la corbeille de pain.

4. *Symbolisme de la frise.*

Une fois ces faits établis, revenons à la frise de Faras. Il semble que les observations faites ci-dessus permettent d'expliquer le symbolisme de sa décoration. Avec grande vraisemblance on peut identifier le motif comme un aigle représentant l'idée de résurrection. La situation de cette frise dans l'abside et le petit autel complétant l'image de chaque oiseau permettent de préciser encore cette interprétation en affirmant qu'il s'agit de la résurrection par la participation à l'eucharistie.

La forme de la décoration

Il convient enfin d'étudier la forme adoptée pour représenter l'idée ainsi comprise. Suivant la conception de K. Michałowski (1), dans le mur ellipsoïdal de l'abside était placée sur trois demi-colonnes une frise en pierre composée de deux éléments: en bas une bande étroite décorée d'une vigne (2), en haut la frise d'oiseaux. La composition de celle-ci, qui est l'objet de nos recherches, se réduit à un agencement symétrique le long de l'abside des images de 28 oiseaux avec une croix au-dessus de la tête situés, avec les autels complémentaires, entre des colonnes. La multiple répétition des mêmes trois éléments — colonne, autel et oiseau — donne un rythme qui n'est guère troublé par des divergences dans l'exécution des détails. Mais sciemment l'artiste a différencié les colonnes et les autels pour concentrer l'attention du spectateur sur la partie

(1) MICHAŁOWSKI, *Die Kathedrale*, p. 59.

(2) Si la frise avec les oiseaux reposait, comme le suppose K. Michałowski, sur une autre décorée de vigne, le sujet des deux frises devait rester étroitement lié. Quoique la frise inférieure avait plutôt un caractère décoratif, sa décoration devait néanmoins avoir un contenu symbolique qui sans doute était lié à celui de la frise supérieure. La forme spécifique du décor de vigne, caractéristique pour un grand nombre de fragments architectoniques découverts à Faras, son évolution qu'on peut suivre sur ces objets, enfin le symbolisme complexe de la vigne forment un problème non moins étendu que celui de la frise avec les oiseaux. Cela exige une étude indépendante.

centrale de la frise. Chacun des éléments est fortement simplifié, mais cette simplicité ne découle pas d'un schématisme mais plutôt d'une stylisation consciente.

La clarté et l'expression du relief étaient soulignées par la polychromie: le fond était couvert par une peinture blanche, les contours et le modelé interne étaient tracés à la couleur noire, les autres parties excroissantes étaient laissées vierges ou étaient couvertes de la teinte du grès rouge.

La frise d'aigles dans l'abside est une forme étrange qui n'a pas d'analogie en dehors d'une fresque de la Cathédrale de Faras, qui, comme on sait, est un démarquage de la frise et non son prototype. Même la situation de l'aigle dans l'abside d'une église possède peu d'analogies, si on fait abstraction d'images d'un esprit totalement différent de l'aigle en tant qu'un des quatres animaux apolcalyptiques. Dans un sens une analogie est fournie par la frise de l'abside orientale du Couvent Blanc de Sohag (1). Dans la partie centrale de cette frise nous trouvons un caisson avec l'image d'un oiseau aux ailes déployées. Il est vrai que W. de Bock l'appelle une colombe, mais il ne fait pas de doute qu'il s'agit du même oiseau que nous avons interprété comme un aigle.

On ne peut exclure qu'il put exister d'autres exemples d'images de l'aigle dans une abside, car, comme nous l'avons vu, son symbolisme le prédestine à figurer dans un lieu lié avec l'eucharistie. Toutefois, à la lumière des documents connus, il faut considérer la frise de l'abside de la Cathédrale de Faras comme un monument isolé. Par contre, ses divers éléments possèdent de nombreuses analogies. La forme de représentation de l'aigle semble prise des modèles sur les stèles funéraire coptes. Par suite de la datation incertaine d'images analogues de Nubie, on ne peut préciser leur parenté avec la frise de Faras. Mais il ne fait pas de doute qu'il convient de chercher la genèse de toutes ces représentations dans l'art copte et en particulier dans la décoration des stèles funéraires. La parenté est évidente non seulement dans la composition de l'oiseau, mais même dans la technique d'exécution des détails. Une telle source est encore prouvée par un détail caractéristique pour toutes les images d'aigles en Nubie, comme l'a démontré J. M. Plumley (2): toujours l'oiseau est accompagné d'une croix juste au-dessus de sa tête et même souvent reposant sur sa tête,

(1) W. DE BOCK, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne*, S. Petersbourg 1901; fig. 80.

(2) J. M. PLUMLEY, *Some Examples*, p. 132.

ce qui en fait un élément intégrant de la composition. Or, souvent dans l'art copte les aigles n'ont pas de croix au-dessus de leur tête. En certains cas l'oiseau tient une croix dans son bec ou entre ses serres, parfois elle n'apparaît pas du tout. Mais il existe un groupe important de stèles funéraires où une grande croix, souvent richement ornée, occupe la partie supérieure de l'objet tandis qu'en dessous se trouve une image d'oiseau (1). Une telle composition pouvait être imposée par la forme et les dimensions de la stèle, puis elle fut adoptée par les artistes nubiens qui traitèrent la croix au-dessus de la tête de l'oiseau comme un attribut indispensable de ce symbole. Ainsi, ils donnèrent en quelque sorte un nouveau sens à ce motif. Souvent répété, sous cette forme, sur les murs des églises nubiennes, il devint sans doute un signe généralement compris, contenant une idée connue de chaque chrétien. Le fait que ce signe fut gravé sur le mur de l'église de Qasr Ibrim peut prouver sa popularité parmi les fidèles. L'étude du rôle rempli par ce signe dans la Nubie chrétienne dépasse le cadre de cet article et donc nous contentons de signaler l'importance de cette question.

L'élément suivant de cette frise est la colonne. La composition qui utilise l'agencement d'une série de motifs entre des colonnes est caractéristique pour l'art paléo-chrétien. Par contre, on doit remarquer la forme des chapiteaux des colonnes. A Faras fut trouvé un groupe d'objects décorés du même motif; il s'agit de « consoles » en grès gris en forme de piliers couronnés de chapiteaux (2). Les chapiteaux ressemblants ne sont pas le seul trait commun entre les consoles et la frise de l'abside. Sur un fragment de console trouvé par F. Ll. Griffith (3) on aperçoit l'image d'un aigle avec une croix au-dessus de la tête. D'autre part, la feuille de vigne qui figure sur un fragment de console de Faras au Musée National de Varsovie est du point de vue formel la meilleure analogie pour la décoration de la frise inférieure de l'abside de la Cathédrale de Faras. Une console avec un chapiteau similaire sous lequel est placée l'image d'un aigle fut par ailleurs trouvée en dehors de Faras, à Qsr el-Wizz (4).

Par contre, aucun des chapiteaux des colonnes de la Cathédrale de Faras ne correspond à ce type de chapiteau. I. Ryl-Preibisz, qui a étudié les chapiteaux trouvés dans ce site, est fermement

(1) Crum, *op. cit.*, nos. 8636-8673.

(2) Entre autres, celles exposées au Musée National de Varsovie (inv. nos. MN 49069, 49345).

(3) Griffith, *op. cit.*

(4) Scanlon, *op. cit.*,

convaincue que les chapiteaux représentés sur la frise ont pris modèle d'un type de chapiteau existant dans les églises d'Egypte (1).

La forme du dernier élément décoratif de la frise, l'autel, est également digne d'attention, mais en ce cas par le manque d'analogie, il ne trouve de correspondant ni parmi les représentations d'Egypte et de Nubie, ni parmi les autels retrouvés au cours des fouilles (2).

Comme cela ressort des observations précédentes, l'auteur de la frise de l'abside de la première Cathédrale de Faras a largement profité de modèles issus du milieu idéologique et artistique des principaux centres du monde chrétien de ce temps: Byzance, Alexandrie, Antioche. Mais ces modèles furent fortement adaptés à la tradition nubienne locale. Le caractère spécifique du christianisme nubien influa aussi bien sur la forme que sur le contenu de la représentation.

La conception de l'aigle, symbole de résurrection, était, comme nous avons dit, répandue dans toute la chrétienté. Mais en Nubie elle acquit un sens spécial qui se manifesta dans la forme utilisée pour représenter ce symbole. L'uniformisation et la stylisation poussée des images de l'aigle avec une bulle au cou et une croix au-dessus de la tête permettent de croire que dans l'art nubien celles-ci remplissaient le rôle d'un signe généralement connu et clair pour un concept bien défini. Cette hypothèse est confirmée par la fréquence de l'image de l'aigle en Nubie (ses représentations forment un important pourcentage dans le répertoire peu varié des motifs connus dans l'iconographie nubienne) ainsi que par la situation d'une frise décorée du motif de l'aigle en un endroit si prestigieux comme l'est l'abside de la Cathédrale de Faras. La fréquence de l'image de l'aigle avec une bulle au cou et une croix au-dessus de la tête a incité J. M. Plumley à proposer de voir ici un emblème du Royeume de Nobatie (3). Si le contenu de cette image qu'il propose doit être rejeté, néanmoins l'idée de « signe » impliquée par cette hypothèse semble être juste.

Varsovie

Bożena IWASZKIEWICZ

(1) I. RYL-PREIBISZ, *Chrześcijańskie kapitele z Faras, Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie* XIV, 1970, pp. 339-388.

(2) Pour une classification des autels nubiens, cf. H. CONTENSON, *Aksha I, La Basilique chrétienne*, Paris 1966, pp. 23-24.

(3) J. M. PLUMLEY, *Some Examples*, p. 132.



Fig. 1 – Fragment de frise (FA 86/63-4)



Fig. 2 – Fragment de frise (FA 79/63-4)



Fig. 3 – Fragment de frise (FA 123/62-3)



Fig. 4 – Fragment de frise (FA 178/61)



Fig. 5 – Fragment de frise (FA 7/62-3)



Fig. 6 – Fragment de frise (inv. nº 606)

Fig. 7 – Reconstruction de l'abside (d'après MICHAŁOWSKI, *Die Kathedrale* p. 62).

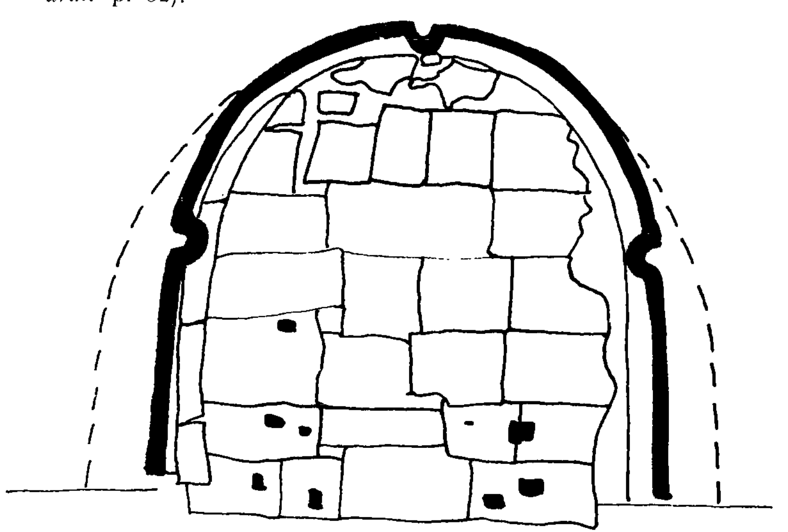


Fig. 8 - Plan de l'abside (d'après MICHAŁOWSKI, *Die Kathedrale* p. 58).

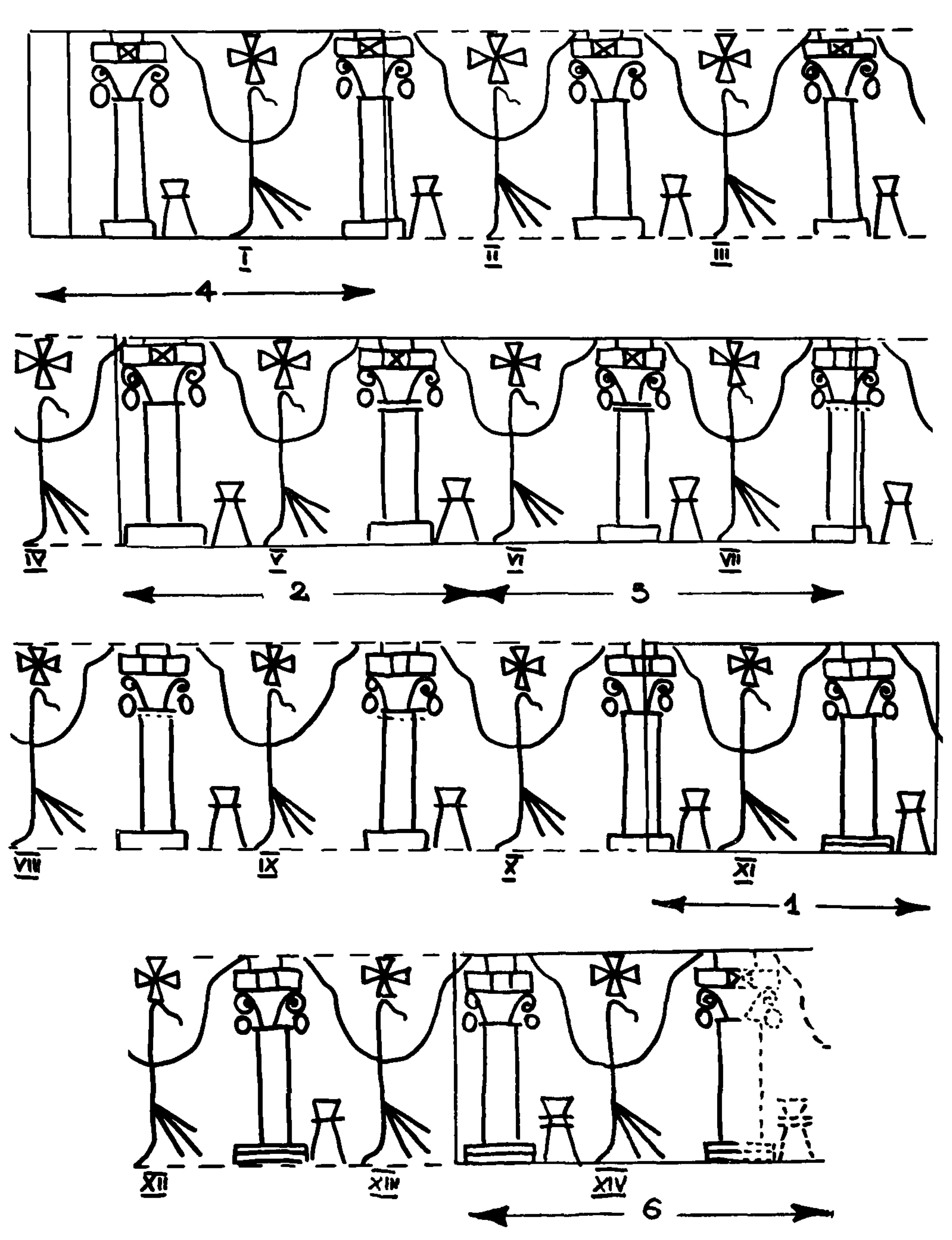


Fig. 9 – Reconstruction hypothétique de la frise.

Zu den Joh-Fragmenten mit "Hermeneiai"

Seit dem Beginn unseres Jahrhunderts sind nach und nach einige Fragmente des Johannesevangeliums bekannt geworden, die alle die gleiche Eigentümlichkeit aufweisen: Der Joh-Text nimmt nur die obere Hälfte der Seite ein, während die untere für einen kurzen Satz reserviert ist, der unter der Überschrift ἑρμηνεία steht. Erst unlängst wurde ein weiteres Fragment dieser Art veröffentlicht (1), und diese Veröffentlichung ist auch der Anlaß dafür, daß hier einmal die folgenden Tatsachen in Erinnerung gerufen werden. Einmal sind nämlich mehr Fragmente der genannten Art allgemein zugänglich, und zum anderen ist die Bedeutung der "Hermeneiai" schon seit einiger Zeit geklärt (2).

Hier zunächst die Liste der Joh-Fragmente mit "Hermeneiai", soweit sie mir bekannt sind:

a. Griechisch: P^{55} = Wien G 26214
P^{59} = P. Colt 3
P^{60} = P. Colt 4
P^{63} = Berlin P. 11914
P^{60} = P. Barc. 83
0145 (Damaskus; verschollen?)
0210 = Berlin P. 3607 und 3623

(1) R. ROCA-PUIG, *Papiro del Evangelio de San Juan con «Hermeneia». P. Barc. inv. nº 83 – Jo 3,34*, in *Atti dell'XI Congr. Internaz. di Papirol.* (Mailand 1966) 224-236. ROCA-PUIG ist auch *Proceed. 12th Intern. Congr. Papyr.* (Toronto 1970) 439 nochmal auf diesen Text zurückgekommen.

(2) O. STEGMÜLLER, *Zu den Bibelorakeln im Codex Bezae*, in *Biblica* 34 (1953) 13-22.

b. Koptisch: Horners Fragment k = Paris, Bibl. Nat., copte 156
Die Berliner Fragmente hat Stegmüller in dem schon genannten Aufsatz veröffentlicht. Zu dem Damaskus-Fragment findet man die nötigen Angaben bei v. Soden (¹). Die aufgeführten griechischen Texte haben zumeist auch die "Hermeneiai" nur in griechischer Sprache. Einzig P^{63} bringt sie zweisprachig, nämlich griechisch und koptisch (saïdisch), wobei der griechische Text vorausgeht. Auch bei den Fragmenten der einzigen bisher bekannten koptischen Handschrift sind die "Hermeneiai" wieder zweisprachig griechisch-koptisch, doch folgt hier der griechische Text jeweils erst auf den koptischen (saïdischen). Übrigens waren die koptisch-griechischen "Hermeneiai" unter den zuerst veröffentlichten (²). Es gingen ihnen nur die beiden "Hermeneiai" des Damaskus-Fragments voraus, über das v. Soden zudem noch eigens berichtet hatte (³), ohne den Text mitzuteilen.

Aufgrund ihres Titels erwecken diese "Hermeneiai" nun zunächst den Eindruck, eine Art Kurzkommentar zu den Bibelstellen, die sie begleiten, zu sein. Daß dieser Eindruck aber falsch ist, hat schon Crum erkannt (⁴). Wie Stegmüller später zeigen konnte, handelt es sich bei diesen "Hermeneiai" um nichts anderes als Orakelantworten, die mit dem Text des Johannesevangeliums nichts zu tun haben. Stegmüller konnte über die Hälfte der von ihm selbst veröffentlichten "Hermeneiai" — von den übrigen scheint er nur die der damals noch

(¹) H. v. Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments* I 1 (Berlin 1902), S. XI (ε 013). Von der Rückseite existiert noch Violets Foto im Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie, Bereich Griech.-röm. Kulturgeschichte.

(²) W. E. Crum, *Two Coptic Papyri from Antinoe*, in *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 26 (1904) 174-176. Crum hat den Joh-Text nicht mit veröffentlicht. Die Fragmente sind aber in Horners Ausgabe berücksichtigt. Nach Horner befanden die Fragmente sich damals im Musée Guimet (S. 344). Nach Horner gehören weiterhin zur selben Handschrift auch Lk-Fragmente. Über den Verbleib der Lk-Fragmente kann ich nichts sagen. Die Frage, ob diese Fragmente wirklich zusammengehören, muß auf jeden Fall überprüft werden. Von den Joh-Fragmenten hat die Pariser Bibl. Nat. mir vorzügliche Fotos zur Verfügung gestellt, mit deren Hilfe ich Crums Text kontrollieren konnte; siehe Einzelheiten unten.

(³) *Sitzungsber. Königl. Preuß. Ak. Wissensch. Berlin*, Jg. 1903 (2. Halbband) 829.

(⁴) *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 26 (1904) 175. Crum suchte dann, von den "Hermeneiai" der koptischen Liturgie ausgehend, unsere "Hermeneiai" in denselben Zusammenhang zu stellen, was aber gleichfalls ein Irrweg war.

nicht veröffentlichten $P^{59.60}$ gekannt zu haben — in den Orakelsprüchen des Codex Bezae (1) und des Codex Sangermanensis I (2) nachweisen (3).

Hier sollen nun noch die übrigen "Hermeneiai" mit den Orakelsprüchen von D und g^1 verglichen werden (4). Auf P^{55} ist von den "Hermeneiai" selbst nichts erhalten. Bei P^{59} sind zwar relativ viele Blattfragmente erhalten, aber nur wenig von den unteren Blatthälften mit den "Hermeneiai" (bei P^{60} wiederum gar nichts). In brauchbarem Zustand sind allein zwei "Hermeneiai" (5). Nur die zweite davon läßt sich in g^1 unter der Nr. 173 wiederfinden: "salus bona" (6). Bei P^{80} sind zwar die beiden "Hermeneiai" gleichfalls stark verstümmelt, aber dennoch soweit erhalten, daß sich Übereinstimmung mit einem der Orakelsprüche von D und g^1 mit guter Sicherheit ausschließen läßt. Bei 0145 steht keine der beiden "Hermeneiai" in genauer Übereinstimmung mit einem Spruch aus D oder g^1, doch dürfte die erste,

(1) Leicht zu finden natürlich in der Faksimileausgabe (Cambridge 1899), 2. Bd., oder in der Ausgabe von Fr. H. SCRIVENER (Cambridge 1864) 451 f. Außerdem bei J. R. HARRIS, *The Annotators of the Codex Bezae* (*With some notes on Sortes Sanctorum*) (London 1901) 59-64.

(2) Die Orakelantworten veröffentlicht bei HARRIS, *Annotators* 59-69.

(3) Zur Präzisierung sei angemerkt, daß das von Stegmüller zitierte "quod habes facere facito" (*Biblica* 34, 1953, 20) nicht in g^1 steht, sondern "Rück"-Übersetzung von HARRIS ist (*Annotators* 71). Da mir der Text der 3. Seite von P^{63} (*Biblica* 34, 1953, 17) sprachlich verdächtig schien, hat mir Herr Dr. K. Treu (Berlin) eine genaue Durchzeichnung des Originals angefertigt, wofür ich ihm auch hier meinen Dank aussprechen möchte. Der griechische Text dürfte danach beinah vollständig erhalten sein (aber wohl εχαις zu lesen). Der koptische bleibt mir nach wie vor unklar. Er ist auch teilweise zerstört. Ich bin nicht sicher, ob man ⲡⲉⲧⲉⲩⲛ̣ⲧ̣ⲁⲕ[ϥ] lesen kann, doch muß diese Form gemeint sein. Danach scheint ϯϩ̣ⲟⲥⲉ zu stehen, aber das ϯ hätte eine eigenartige Form. Ich sehe nicht, wie das zu verstehen bzw. zu verbessern ist.

(4) Darüber hinaus sei nur noch erwähnt, daß das inzwischen veröffentlichte koptische (saïdische) Orakelbuch der Vaticana (A. VAN LANTSCHOOT, *Une collection sahidique de « Sortes sanctorum »* [*Papyrus Vatican copte 1*], in *Le Muséon* 69, 1956, 35-52) keine überzeugenden Berührungspunkte zu diesen "Hermeneiai" aufweist. Einige Ähnlichkeiten sind in der Natur der Sache begründet.

(5) *Excavations at Nessana*. Vol. 2: *Literary Papyri*. By L. CASSON and E. L. HETTICH (Princeton 1950), S. 86 und 87.

(6) HARRIS *Annotators* 66.

εαν πιστευσης καλως επιτυγχανεις, dennoch mit der Nr. 78 von g[1] identisch gewesen sein: "si credis bene" (1).

Bei weitem die meisten "Hermeneiai" liefern uns die Fragmente der koptischen Papyrushandschrift. Die beiden "Hermeneiai" des ersten Blattes sind eindeutig mit zwei aufeinanderfolgenden Orakelsprüchen von D g[1] zu identifizieren. Dadurch wird es auch ziemlich sicher, daß die erste "Hermeneia" nur zu **ⲁⲡⲟⲧⲁ[ⲥⲥⲉ** bzw. αποταξ[αι zu ergänzen ist. Auch in D steht f. 306[r] nichts als αποταξαι (2). Der folgende Spruch gestattet es dann, auch den Text der zweiten "Hermeneia" dieses Blattes zu ergänzen, nämlich **ⲉⲧ]ⲃⲉ ⲟⲩⲧⲱⲛ ⲙⲡⲣⲣⲣⲓⲥⲉ** bzw. περι ερισ]μου μη ερισης (3). Die beiden "Hermeneiai" des folgenden Blattes lassen sich nicht mit Sicherheit zu Sprüchen in D g[1] in Parallele setzen. Die erste ist vollständig erhalten (4) und bedeutet im Koptischen wie im Griechischen "Es geschieht nach Tagen" (5). Bei der zweiten lädt in der griechischen Fassung das vor απροσδοκ[ητ]ος erhaltene α zur Ergänzung πραγμ]α ein, womit sich Beziehungen zu Sprüchen wie απροσδωκητον παρυμα γηνομενον (6) oder απροσδοκιτον πα-

(1) Ebd. 65. Die Nr. 78 steht zwischen den Nrr. 84 und 88. Liegt ein Druckfehler vor? — Ich kann nicht entscheiden, welche Form die ursprüngliche ist. M. E. ist es ebensogut denkbar, daß am Anfang die kurze Form stand, zu der man dann ein zweites Verb hinzufügte, weil man das "gut" als nähere Bestimmung zum ersten Verb verstand, wie aber auch umgekehrt, daß der längere Text der ursprüngliche ist und man später das zweite Verb wegließ, weil man schon in dem "gut" die Apodose sah.

(2) Der hierher gehörige Spruch von g[1] (Nr. 40; Harris, *Annotators* 61) "q̄dq̄d quesieris non invenies" ist bestenfalls eine inhaltliche Entsprechung, nicht der korrespondierende lateinische Text. Wahrscheinlich ist die Ordnung der Sprüche hier gestört.

(3) In D (f. 306[v]) buchstäblich wie in der griechischen Fassung unserer Handschrift. Beachte in der koptischen Fassung die Übernahme des griechischen Verbs ins Koptische. In g[1] "de contentione ne creaueris" (Nr. 41; Harris, *Annotators* 61). Das "creaueris" scheint mir allerdings ein Fehler. Sollte "certaveris" gemeint sein? Mit "Über Streit" dürfte auch hier ein Gruppentitel bzw. die Orakelfrage in den Text gerutscht sein.

(4) Der koptische Text dürfte aber aller Wahrscheinlichkeit nach so zu lesen sein: **ⲙⲛⲛⲥⲁ ϩⲉⲛϩⲟⲟⲩ ϥ[ⲛⲁ]ϣⲱⲡⲉ**. Das von mir ergänzte **ⲛⲁ-** hätte am jetzt weggebrochenen Zeilenende gestanden.

(5) Im Koptischen nach meiner Ergänzung (vorige Anmerkung) Futur.

(6) Cod. D f. 297[r].

ραυγμα (1) ergäben. Die Sprüche ständen dann jedoch in den verschiedenen Sammlungen nicht an den entsprechenden Stellen. Auch kommen in D g1 noch weitere Sprüche mit ἀπροσδόκητος bzw. "insperatus" vor. Eine entsprechende Ergänzung am Beginn der koptischen Fassung scheint mir aber nicht möglich, wie mir die Ergänzung dieses Textes überhaupt unklar bleibt. Der zweite Teil bedeutet "... du erwartest es nicht", was gegebenenfalls auch relativ verstanden werden könnte. Vom folgenden Blatt ist nur die "Hermeneia" der Rückseite erhalten, deren koptischer Text wiederum genau wie der griechische (2) "Glaube nicht einem fremden Wort" bedeutet. Dazu paßt vorzüglich Nr. 149 von g1 "ne credas alienis sermonibus" (3), wo nur das Objekt im Plural steht. Für die "Hermeneiai" des folgenden Blattes kann ich in D g1 keine Parallele nachweisen. Die Texte sind auch schlecht erhalten und nicht zu ergänzen. Der Anfang des koptischen Textes der Vorderseite bedeutet "Ein(e) große(s/r) ...", das am Schluß erhaltenen Wort "und". Auf der Rückseite ist allein das letzte Wort erhalten, das "wird geschehen" bedeutet und hier dem griechischen γινεται entspricht (4). Besser steht es wieder mit den "Hermeneiai" des folgenden Blattes, wo sich die Parallelen in D g1 eindeutig feststellen lassen und die Ergänzung der fragmentarischen Texte der koptischen Handschrift erlauben. Die Parallelität ist deshalb praktisch sicher, weil auch in g1 die beiden fraglichen Orakelsprüche direkt aufeinanderfolgen, Nr. 232 und Nr. 233 (5). Der lateinische Text von Nr. 232 lautet: "ista causa tibi data est et non aliis". Danach sind die Texte der ersten "Hermeneia" der koptischen Handschrift — anders als bei Crum — etwa so zu ergänzen: **ⲛⲧⲁⲩⲧ ⲡⲉⲓϩⲱ[ⲃ ⲛⲁⲕ ⲁⲩⲱ] ⲛⲕⲉⲟⲩⲁ ⲁⲛ** bzw. το πραγμα τ[ουτο σοι] δεδοτα[ι και ουκ αλλω. Der einzige Unterschied wäre wiederum der Numerus "einem anderen" (nur

(1) Cod. D. f. 302r = g1 "insperata causa perficitur" (Nr. 31; Harris, *Annotators* 61).

(2) Unverständlich ist mir, warum Crum hier ου μη] πιστευσης ... ergänzt hat (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 26, 1904, 175). Ich würde einfaches μή setzen.

(3) Harris, *Annotators* 66. Auch schon Nr. 28 (ebd. 61).

(4) Dieses griechische Wort ist auf dem neuen Foto, das von ausgezeichneter Qualität ist, nicht sicher zu lesen, was aber, besonders im Hinblick auf den koptischen Text, keinen ernstlichen Zweifel an der Richtigkeit der Lesung bedeutet.

(5) Harris, *Annotators* 68.

in der koptischen Fassung erhalten) gegenüber dem Plural "anderen". Nach dem lateinischen Text der Nr. 233 von g[1], "quod queres fiet tibi", läßt sich sodann der koptische und griechische Text der anderen "Hermeneia" dieses Blattes ergänzen, nämlich **ⲡⲉⲧⲕϣⲓ]ⲛⲉ ⲛⲥⲱϥ ϥⲛⲁ-[ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁ]ⲕ** bzw. το ζητεις γι]νεται σοι (1). Beim folgenden Blatt ist nur der Spruch der Vorderseite erhalten, und zwar ziemlich vollständig (2). Koptischer und griechischer Text stimmen praktisch wieder überein, der erste bedeutet: "Was du begehrst, wird dir zuteil werden (wörtlich: geschehen)". Eine genaue Parallele dazu scheint in g[1] nicht überliefert (3). Auch vom folgenden Blatt ist wieder nur eine "Hermeneia" erhalten, diesmal die der Rückseite. Der koptische Text bedeutet: "Diese Strafe (? ins Koptische übernommenes δίκη) wird nicht zögern, sich zu erfüllen". Ob dies genau dem griechischen Text entspricht, scheint mir zumindest zweifelhaft. Das am Anfang stehende]*τελι dürfte zu einem Kompositum von τελεῖν zu ergänzen sein. Der winzige Rest des ersten erhaltenen Buchstaben würde zu einem κ passen, so daß man an ἐκτελεῖν denken könnte. Ich bin aber skeptisch, ob wir so oder mit einer anderen Ergänzung die Bedeutung "sich vollenden" erhalten könnten. Ich rechne mit der Möglichkeit, daß der ursprüngliche Sinn so etwas wie "Vollbringe (es)! Deine Strafe läßt auf sich warten" war. Eine Parallele in g[1] kann ich in keinem Fall finden. Die beiden "Hermeneiai" des letzten Blattes sind inhaltlich einander sehr ähnlich. Von der ersten ist der griechische Text bis auf geringe Reste, die sich nicht ergänzen lassen, verloren, der koptische verstümmelt, aber nicht so sehr, daß er sich nicht auch auch ohne Hilfe der lateinischen Parallele wiederherstellen ließe: **ϩⲁⲣ]ⲉϩ ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧϣⲟ[ⲟⲡ ϩⲙ] ⲡⲉⲕϩⲏⲧ** = "Bewahre das Wort, das in deinem Herzen ist!" In g[1] entspricht die Nr. 311 ganz genau: "serua verbum quem habet (l. habes) in corde tuo" (4). Die "Hermeneia" der Rückseite ist schließlich wieder in beiden Sprachen erhalten, und der koptische

(1) Entfernt vergleichbar ist der Spruch von f. 319v im Cod. D, der jedoch genausogut zur folgenden "Hermeneia" unserer Handschrift passen würde.

(2) Im koptischen Text fehlen, jedenfalls im heutigen Zustand, von **ⲉⲣ[ⲟϥ]** die beiden hier eingeklammerten Buchstaben. Vielleicht sind aber bei Crum die Klammern nur versehentlich weggefallen.

(3) Für Cod. D vgl. oben, Anm. 1.

(4) HARRIS, *Annotators* 69.

Text bedeutet wie der griechische: "Bewahre dieses Geheimnis!" Die Parallele in g¹ fehlt (¹).

Es ist außerdem noch das Fragment eines weiteren Blattes erhalten (²). Leider sind aber weder die Reste des Joh-Textes noch die der "Hermeneiai" für mich deutbar. Ließe sich der Joh-Abschnitt feststellen, dann hätte man eine gute Chance, auch den Platz der "Hermeneia" in den anderen Orakelsammlungen festlegen zu können. Aber auf der einen Seite finden wir überhaupt nur noch winzige Reste von wenigen Buchstaben, auf der anderen zwar etwas mehr, aber ich bin nicht in der Lage, die Joh-Stelle zu identifizieren oder die "Hermeneia" eindeutig mit einem Spruch aus D g¹ in Parallele zu setzen oder sonstwie zu ergänzen. Ich gebe hier nur das, was von der "Hermeneia" geblieben ist:

ⲉ[ⲣⲙⲏⲛⲓⲁ
ⲙⲡⲣ[
ⲁⲩⲱ[
ⲙⲏⲁⲡ[
ⲅⲙⲁⲧ[

Im Anfang stimmen die beiden Fassungen sicher überein (negativer Imperativ), und es lassen sich natürlich eine ganze Reihe von Orakelsprüchen nennen, die entsprechend beginnen. Auch wenn man im Griechischen dann weiter eine Ergänzung πρα]γματ[ansetzt, führt das nicht zu einer eindeutigen Identifizierung mit einem der in D g¹ überlieferten Sprüche.

(¹) Inhaltlich verwandt ist Nr. 195 "secretum hoc nulli dixeris (verbess. aus: diceres)" (Harris, *Annotators* 67), sie steht aber nicht an der entsprechenden Stelle und ist natürlich auch nicht die eigentliche Parallele.

(²) Crum spricht von zwölf Fragmenten (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 26, 1902, 174). Als koptische Handschrift Nr. 156 der Pariser Bibl. Nat. sind heute 14 Fragmente zusammen verglast, von denen aber eines nicht hierher gehört (andere Hand). Unter den verbleibenden 13 sind einige sehr klein, und ich kann sie nicht identifizieren. Ich kann auch nicht sagen, ob vielleicht seit Beginn unseres Jahrhunderts ein Fragment auseinandergebrochen ist oder ob Crum von de Ricci nur Kopien von zwölf der heutigen Fragmente erhalten hatte. Es wäre immerhin möglich, daß Crum das im folgenden mitgeteilte Fragment nicht gekannt hat. Dieses Fragment läßt eindeutig Reste einer "Hermeneia" erkennen, und es ist chwer vorstellbar, daß Crum das übersehen haben sollte.

Daß wir nicht alle "Hermeneiai" unserer Fragmente in D und g[1] nachweisen können, ist keineswegs verwunderlich. Wie die Nummern in g[1] zeigen, ist auch hier die Sammlung höchst unvollständig verzeichnet, und D enthält überhaupt nur einen Bruchteil davon. Es zeigt sich auch, daß die Ordnung der Sammlung weitgehend bewahrt geblieben ist, mag sie auch hier und da gestört sein, wie sicher auch einige fremde Elemente eingedrungen sind. Diese Ordnung würde noch deutlicher werden, wenn man alle erhaltenen "Hermeneiai" nach den Joh-Stellen ordnen würde, denen sie in den Handschriften zugeordnet sind. Ich habe hier darauf verzichtet, da es nicht meine Absicht war, diese Sammlung von Orakelsprüchen näher zu untersuchen. Es sollte hier nur gezeigt werden, daß Stegmüller mit seiner Ansicht vollauf im Recht war, wenn er in den "Hermeneiai" nichts anderes als Orakelantworten sah. Es wäre jedenfalls völlig verfehlt, darin irgendwelche biblischen Kommentare zu suchen.

Hans QUECKE

Une homélie ps. chrysostomienne inédite *In Apostolum Paulum* (BHG 1462 s) dans le cod. *Cantabr., Trinity Coll.,* B.8.8.

Nos connaissances sur l'homilétique patristique et byzantine progressent à l'occasion d'enquête systématiques ou parfois sous le coup d'un hasard heureux. Patiemment, méthodiquement, ces résultats sont enregistrés, du moins quand ils touchent à l'hagiographie, dans l'incomparable instrument de travail qu'est la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (1) du Père Fr. Halkin, bollandiste. A l'occasion d'un cas particulier, on va voir comment les découvertes s'additionnent ou plutôt s'engendrent les unes les autres, au cours des années.

Après avoir fouillé les bibliothèques de l'Italie du sud, Fr. Halkin signalait, en 1951, dans un article (2) riche d'une documentation toute neuve, une homélie inédite *In Apostolum Paulum*, attribuée à Jean Chrysostome, dans le codex de Messine, *S. Salv.* 133 (anno 963), ff. 198-215.

Poursuivant son exploration des bibliothèques italiennes, il découvrait (3), en 1957, un nouveau témoin de ce même texte encore

(1) Bruxelles 1957, 3 volumes.

(2) *Manuscrits grecs à Messine et à Palerme*, dans *Anal. Boll.*, t. LXIX (1951), p. 267. « A Daniele monacho exaratus », note Halkin. Il ajoute: « Legitur hoc ἐγκώμιον et in codice Patmiaco 445, ubi tamen Gregorio theologo tribuitur. Cf. I. SAKKELION, *Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη* (1890), p. 200 cum annot. 3.

(3) *Glanes Modénaises et Brescianes d'hagiographie grecque*, dans *Silloge bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati* (= *Studi bizantini e neoellenici*, t. 9 (1957), p. 222. Cette contribution a été reprise dans *Recherches et Documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1971, p. 119.

attribué à Chrysostome, dans le codex de Modène, II.C.3 (gr. 70, nunc a W 2.5), du XVe siècle, ff. 224-231.

Naturellement ce texte inédit sur l'Apôtre Paul entrait dans la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (3e éd., Bruxelles 1957), immatriculé sous le n° 1462 s, pourvu de son inc. Χρὴ πάντα χριστιανὸν et de son « desinit » εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν..., accompagné d'une référence aux mss alors connus, signalé enfin à l'attention des érudits dans la table des *initia* (tome III, p. 345): cette table est beaucoup plus complète que celle des *Initia Patrum Graecorum* de Dom Chr. Baur [1], puisque, en ce qui concerne les textes hagiographiques et apparentés, elle englobe aussi les *initia* des textes inédits, alors que Dom Baur se cantonnait dans les textes imprimés.

En 1968, grâce à cette table de la BHG, nous avons découvert et identifié sans peine [2] un nouveau témoin de cette homélie dans le codex de Londres, *Br. Mus.*, *Additional* 19 703 (XIIe s.), ff. 168^v-185.

Ultérieurement, le P. Halkin lui-même, utilisant les notes du Père G. Nowack qui prépare un catalogue des manuscrits hagiographiques de la BN d'Athènes, repérait deux nouveaux témoins, les codd. 211 (Xe s.), ff. 96-110 et 2544 (XIe s.), ff. 195-211^v. Tous ces renseignements nouveaux furent portés à la connaissance d'éditeurs éventuels dans l'*Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae* (Bruxelles 1969) sub n° 1462 s: disons en passant que ce supplément de 386 pages, encore trop peu exploité des spécialistes des littératures patristiques et byzantines, même universitaires, enregistre une quantité prodigieuse de renseignements inédits, accumulés par le Père Halkin dans les années 1957 à 1969, fruits de ses découvertes personnelles ou de ses lectures.

En analysant, à Cambridge, le beau manuscrit de Trinity College, B.8.8 pour nos *Codices Chrysostomici Graeci*. I: *Codices Britanniae et Hiberniae* (Paris 1968), cod. 29, nous avions échoué sur une pièce acéphale, aux ff. 299-303^v: cinq folios, couverts au recto et au verso d'une écriture du Xe s., à 36-39 lignes la page. Toutes les pièces du codex étant attribuées à Chrysostome, il était vraisemblable que celle-là aussi, du moins dans la pensée du copiste, devait lui revenir. Il est souvent très malaisé d'identifier une pièce décapitée, qui commence ex abrupto au milieu d'une phrase — ici par ces mots πρόδρομον θεοῦ καὶ εἰς γέννη-

[1] Deux volumes (*Studi e Testi* n° 180-181), Rome 1955.

[2] *Codices Chrysostomici Graeci*. I: *Codices Britanniae et Hiberniae* (Paris 1968), p. 63.

σιν — a fortiori la difficulté croît-elle quand il s'agit d'une pièce inédite, qu'on n'a jamais lue dans la *Patrologia Graeca*. De guerre lasse, après d'assez longues recherches, nous avons consigné dans notre catalogue, comme il se doit, notre découverte et ... notre échec, en signalant, à l'intention de chercheurs futurs plus heureux, l'*initium* mutilé et le « desinit ».

Naturellement nous avons rapporté de Cambridge un microfilm du passage rebelle. Plusieurs fois, depuis la publication de nos *Codices Britanniae*, nous sommes revenu sur le microfilm de ce texte irritant: mais rien n'accrochait à une lecture cursive, ni le vocabulaire, ni les citations bibliques, ni les thèmes traités. Récemment, nous nous sommes demandé, après une nouvelle lecture, s'il ne s'agissait pas d'une homélie sur Jean-Baptiste, ou sur les Apôtres en général, ou sur Paul? Un point de départ ferme s'offrait pourtant à la recherche, le «desinit», encore que souvent des pièces identiques varient capricieusement, sur la fin. Après avoir vérifié, dans la BHG et l'*Auctarium* de Halkin le « desinit » d'une centaine de pièces, parmi les homélies en l'honneur de divers Apôtres, nous avons reconnu le « desinit » de l'homélie du ms. de Cambridge, au nº 1462 s: il s'agissait de l'homélie inédite *In Apostolum Paulum*. Ce « desinit » ne nous était point inconnu et nous l'avions même recopié en signalant la pièce dans le codex de Londres, *Br. Mus. Additional* 19 703. En mentionnant le même « desinit », au sujet de la pièce acéphale du manuscrit de Trinity College à Cambridge, nous n'avions pas fait le rapprochement! Quand on saura que 7279 attestations de pièces attribuées à Chrysostome sont enregistrées dans notre ouvrage, peut-être pardonnera-t-on à l'auteur cette inadvertance? Si en effet nos « index » (p. 286-307) regroupent commodément quelque 500 *initia* de textes rares ou inédits, permettant des recoupements d'un bout à l'autre de l'ouvrage, rien de tel n'existe pour les « desinit », et on ne voit guère ce qui pourrait être inventé à ce sujet. C'est la BHG du Père Halkin, regroupant tous les textes édités et inédits *In S. Apostolum Paulum* (un index par matières, somme toute), qui nous a permis de faire le rapprochement quand nous avons eu l'intuition que nous étions vraisemblablement en présence d'une homélie sur quelque Apôtre: le mérite lui en revient donc pour une grand part.

Si nous avons insisté sur les étapes du repérage de ces divers témoins en un quart de siècle, si nous avons démonté le mécanisme de notre propre échec puis de notre découverte, c'est pour expliciter une méthode d'heuristique et pour apprendre au public, qui l'ignore trop,

quel instrument de travail et d'investigation a forgé le Père Halkin: les 1342 pages de la BHG et de son *Auctarium* constituent une mine, qui déborde d'ailleurs très largement le domaine strict de l'hagiographie — ce qu'on ignore encore —, puisqu'elle englobe les homélies sur la Croix, sur les fêtes du Christ et de la Vierge, les « récits utiles à l'âme », les Apophtegmes et *Vitae Patrum*, la littérature suscitée par le culte des images et la fête de l'Orthodoxie, les apocryphes bibliques consacrés aux saints de l'Ancient et du Nouveau Testament... etc....

Exploitons maintenant notre dévouverte: en comparant les microfilms des manuscrits de Cambridge et de Londres, nous pouvons préciser que les cinq folios récupérés dans le codex de Trinity College constituent un peu plus de la moitié du texte intégral (54%). Ce gain n'est pas négligeable, dans le cas d'un texte inédit, aux témoins assez rares (désormais sept mss connus), dont un témoin nouveau daté du Xe siècle. On possède dès lors trois mss du Xe s. (Cambridge, Athènes BN 211 et Messine: ce dernier remontant à l'année 963), un ms. du XIe s. (Athènes, BN 2544), un ms. du XIIe s. (Londres), deux mss du XVe s. (Modène et Patmos). L'*Inventaire hagiographique des manuscrits grecs de Paris* (1), du Père Fr. Halkin, n'en signale aucun témoin à la Bibliothèque Nationale: ce qui, en contre épreuve, montre la relative rareté de cette pièce.

Elle apparaît ordinairement sous le nom de Jean Chrysostome, mais une fois sous celui de Grégoire de Nazianze (Patmos): l'une et l'autre *attribution* sont manifestement fallacieuses. N'importe, un inédit attesté dès l'année 963 mérite une curiosité respecteuse.

On aimerait connaître la *provenance géographique* de ces sept manuscrits, aujourd'hui dispersés de par le monde: Cambridge, Londres, Modène, Messine, Patmos, Athènes! Les codicologues, soucieux de retracer l'histoire des *scriptoria* de l'époque byzantine, s'attachent de préférence aux caractéristiques extérieures du codex, avec parfois un brin d'indifférence, voire une pointe de dédain, pour le « contenu », pour le message des textes: c'est la rançon de spécialités trop étroites, quand elles ne sont pas équilibrées par une vaste culture. Or la présence d'une même pièce rare (2) en plusieurs manuscrits peut également sug-

(1) Bruxelles 1968.

(2) Particularité supplémentaire: HALKIN signalait (*Auctarium* 1462 s) une variante dans le « desinit » (« des. b ») remarquée vraisemblablement dans les manuscrits d'Athènes qu'il mentionne. Nous pouvons du moins préciser que le « des. a » trahit une parenté entre les quatre manuscrits de Cambridge, Londres, Messine et Modène.

gérer des parentés, aider à déceler des relations d'influences entre divers centres de copies, au même titre que l'étude archéologique du « contenant »: matière, format, piqûre, réglure, signatures, écriture et reliure.

Dernier rebondissement de notre enquête: la BHG signalait, sous le n° 1462 u, un texte *In S. Paulum*, imprimé naguère dans les *Opera Omnia* de Georges Scholarios (1), le patriarche Gennade II. Ayant eu l'attention attirée par cette rubrique, le Père J. Paramelle, lecteur toujours en éveil, a reconnu dans ce texte imprimé un fragment de l'homélie inédite *In Apostolum Paulum* (BHG 1462 s), qu'il avait lue dans un des manuscrits ci-dessus mentionnés. Sa découverte, communiquée au Père Halkin, est mentionnée dans l'*Auctarium*, sub n° 1462 u. Evidemment la présence d'un tel texte dans trois manuscrits du Xe s., dont l'un est même daté avec précision de l'année 963, rend insoutenable l'attribution à Georges Scholarios (XVe s.). Une enquête plus poussée sur la tradition manuscrite de cet extrait révèlerait peut-être qu'il a intéressé Scholarios, qu'il a été copié jadis par lui ou pour lui, au point d'être ensuite incorporé à ses propres écrits? En éditant ces pages d'après le codex Athos (2), Iviron 388 (XVIe s.), f. 739^{v}, le Père M. Jugie notait (3) avec beaucoup de perspicacité: « Ce petit morceau paraît, à première lecture, un peu étrange. Il n'est pas explicitement attribué à Scholarios dans le manuscrit, où manque la formule τοῦ αὐτοῦ. Cependant comme il est inséré entre deux pièces authentiques (le n° 9 et le n° 6 des *Questions théologiques*), tout porte à croire qu'il appartient aussi à notre auteur. On remarquera seulement que nous avons là vraisemblablement un simple extrait d'un panégyrique de saint Paul, prononcé devant une assemblée de moines au cours de quelque long office (cf. p. 430,24-25) ». Poursuivi par le même scrupule, l'éditeur avertit encore honnêtement son lecteur avant de transcrire le fragment d'homélie: « morceau d'une authenticité un peu douteuse » (4).

(1) L. PETIT, X. SIDÉRIDÈS, M. JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. III (Paris 1930), p. 427-430.

(2) Jugie cite ce codex d'Iviron d'après une cote nouvelle et éphémère, consécutive à un déménagement des manuscrits: *Iviron* 248. Pour plus de commodité, nous mentionnons la cote officielle, *Iviron* 388, qui est celle du catalogue de Lambros.

(3) PETIT, SIDÉRIDÈS, JUGIE, *op. cit.*, t. III, p. XXVII.

(4) *Op. cit.*, III, p. 427.

On s'explique aisément que cet extrait d'un panégyrique « chrysostomien » sur l'Apôtre Paul ait été inséré après la pièce 9 intitulée: « Que la suprasainte Théotocos est incomparablement plus glorieuse que les Séraphins ». La suprématie de la Vierge, tout au sommet de la hiérarchie, est d'autant plus accusée que l'extrait suivant vante la « Supériorité de saint Paul sur les autres saints », après la Vierge Marie. Comme le note encore Jugie, d'après cette pièce « saint Paul occupe le premier rang dans la hiérarchie des élus. Il est placé même au dessus de toute créature spirituelle, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νοητὴν κτίσιν (p. 430,26). Il est l'élu des élus. Lui qui s'est proclamé le dernier de tous est devenu le premier. Il est ce plus petit du Royaume des cieux, supérieur à Jean-Baptiste, dont parle Jésus dans l'Evangile » (1).

En comparant l'extrait inséré dans les œuvres de Scholarios avec le texte inédit intégral, nous pouvons préciser que les éditeurs nous ont révélé un sixième de l'homélie: ce qu'on en peut lire, grâce à eux, laisse déjà soupçonner l'intérêt d'un tel texte, qui mériterait certes d'être publié intégralement. Sept manuscrits sont désormais connus et accessibles, le dernier découvert étant ce codex de Cambridge, Trinity College B. 8.8, ff. 299-303v, un témoin du Xe siècle. L'identification des pièces acéphales s'avérant souvent difficile (2), on a voulu insister sur des problèmes de méthode, particulièrement sur des techniques d'heuristique dans lesquelles la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* du Père Fr. Halkin joue un rôle important.

Directeur de Recherche au C.N.R.S. Paris

Michel Aubineau

(1) *Op. cit.*, III, p. XXVII.

(2) Cf. deux articles sous press: *Un Ps. Athanase, In Lazarum* (e *Vat. Ottob. gr. 14*) *restitué à Léonce de Constantinople*, dans *The Journal of Theological Studies*, vol. XXV (1974), *Trois découvertes dans le cod. Dublin, Trinity College 185: textes de Christophe d'Alexandrie, d'Ephrem, de Chrysostome*, dans *Le Muséon*, t. LXXXVIII (1975).

Notas y rectificaciones a la carta del emperador Iyāsu I (28 enero 1702)

La carta publicada en *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973) 408-418 era ya conocida — en traducción española, italiana y latina — desde hace más de dos siglos; pero esta nueva edición tiene sobre las anteriores la doble ventaja de darnos el texto original árabe y de ser completa, sin el corte voluntario, según parece, hecho por quienes creían ver en ella un estorbo a sus proyectos. Sin embargo, aunque ya conocida, no estará por demás colocarla en el ambiente de tiempo y circunstancias históricas en que fue escrita, añadiendo el documento que la provocó y corrigiendo alguna que otra inexactitud.

La primera traducción conocida es la del capuchino español Fray Matheo de Anguiano en su *Epitome historial* (1), como se dice en la nota 5 de la p. 408. La segunda, en una obra que en 1730 estaba ya pronta para la imprenta y que debía formar parte del tomo II del *Orbis Seraphicus de Missionibus Fratrum Minorum*, continuación del tomo I; pero que no fue publicado hasta 1886, en Quaracchi: en esta obra la carta se halla en latín en las páginas 336a-339a, y en italiano en las 339a-341b. En ambas la fecha de la carta es equivocada: 28 de enero de 1701, en vez de 1702. Una tercera traducción, en italiano, enteramente igual a la anterior, se halla en la *Historia della missione francescana in Alto Egitto-Fungi-Etiopia 1686-1720*, Cairo 1961, 112-

(1) El título exacto de esta obra es: *Epitome historial y conquista espiritual del Imperio Abyssino en Etiopia la Alta o sobre Egypto a cuyo Emperador suelen llamar Preste Juan los de Europa.* Madrid, Gonzalez de los Reyes, 1706. En 4°, 16 folios preliminares sin numerar, 204 páginas de texto y 6 folios finales de índice de materias. Es rarísima. En 1956 la tenía en venta por 2000 pesetas el Librero-Anticuario de Madrid Luis Bardón.

115, obra escrita por el misionero franciscano Giacomo d'Albano (1653-1733) y cuyo original se halla en el *Ms 2* del Archivo franciscano de Gizah, cerca de El Cairo, y del cual ha sido editada por G. Giamberardini OFM en la colección *Studia Orientalia Christiana / Aegyptiaca* (1).

En estas traducciones se ha omitido, parece que intencionadamente, una frase importante; la que en la edición de Ebied / Young se halla en las líneas 9-12 de la página 412: líneas en lengua árabe que ellos traducen, líneas 30-35 de la p. 416: «just as we wish and desire that messages should pass between us and you as Our Lord desires; with the passage of time matters will become easier, and the hearts of our subjects will soften, and they will forget what men of old time did to them, whose memory is still present, especially those of them whose chief was Alfonso (?); they called them Fanisti (?)». Esta frase se encuentra inmediatamente después de haber manifestado el emperador su deseo de que la situación vuelva a ser lo que fue, y que entre él y el papa se restablezcan las antiguas relaciones, creando de nuevo una situación de amor, afecto y unidad. Lo cual, y sobre todo los nombres de «Alfonso» y «Alfonsista», nos trae a la memoria — y se los traía también a la de los Etíopes — los largos años de paz que gozaron durante la gloriosa Misión de los Jesuitas desde 1557 hasta 1633 (2), y cuyo principal personaje fue precisamente el aquí recordado: Alfonso Méndez, el cual, siendo profesor en el colegio de los Jesuitas de Coimbra, Portugal, fue nombrado en 1622 Patriarca de Etiopía a los 40 años de edad, tomando posesión de aquella alta dignidad en 1625. Era entonces emperador de Etiopía Susēnyos, con el título imperial de Seltán Sagad I

(1) Esta *Historia* de Giacomo d'Albano sólo contiene la primera intentada misión de Etiopía en 1700, con sus múltiples viajes, peripecias, dificultades y fin desastroso, y queda suspendida de golpe en 1719 al folio 136. Para los no iniciados en historia o literatura franciscana, esta edición es de difícil lectura; pues el editor — con criterio errado, creemos — ha querido reproducir un manuscrito del siglo XVIII en transcripción paleográfica, haciéndola así poco atractiva. Transcribe, por ejemplo: «il d.o P.re V. Pref.o Saleme» (19); «li P.ri Giesuiti, cioe il sop.a d.o. P.re Granieri» (65); «si al Pref.o come alli P.ri Miss.ij» (70), etc.; método que ha merecido, con razón, severas criticas.

(2) La documentación de esta Misión se halla en la obra monumental de C. Beccari S.J., *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*. Romae 1903-1917, en 15 tomos.

(1607-1632); pero a su muerte el 7 de septiembre de 1632 le sucedió su hijo Fasilādas (1632-1667), quien azuzado por los monjes más influyentes en la corte se declaró enemigo mortal de los católicos.

El patriarca Alfonso Méndez fue desterrado y más tarde encarcelado, hasta que en 1635 logró llegar a Goa, en la India, desde donde pudo seguir gobernando su patriarcado durante algunos años, aunque con muchas dificultades, por medio de sus representantes en Etiopía. Murió en Goa el 29 de junio de 1656. Este tiempo de paz y de unión con Roma es el que recordaba el emperador Iyāsu I a Clemente XI.

La Misión de los Jesuitas había comenzado con ocasión de la presencia en Etiopía de los Portugueses, llamados por el rey Lebne-Dengel (1508-1540), el cual, no pudiendo resistir el continuo avance del imām musulmán Ahmed ibn Ibrahim, que desde hacía muchos años había invadido su imperio para islamizar la Etiopía cristiana, a ruegos de la Santa Sede recibió de Portugal la ayuda militar de 400 soldados al mando de Cristóbal de Gama, llegados en 1541, poco después de la muerte de Lebne-Dengel, al que había sucedido el emperador Claudio (1541-1559). « Los héroes portugueses ganaron la batalla — dice un escritor etíope — y han sido recordados siempre como los Grandes Defensores del Cristianismo de Etiopía » [1]. A los soldados siguieron los misioneros Jesuitas, por deseo de la misma Santa Sede. Llegaron en 1557 y se mantuvieron en Etiopía hasta 1633. Su actuación principal fue la predicación y la enseñanza. En sus controversias cristológicas, sobre todo el genial teólogo Pedro o Pero Páez, lograron hacer aceptar al emperador y a sus teólogos la doctrina católica de las dos naturalezas en Cristo [2].

A esta primera misión, pasados unos 70 años de persecución, sucederán otras de los mismos Jesuitas y de los Franciscanos Reformados: estos últimos por obra principalmente de Francisco María Passalacqua de Salemi, Sicilia, Prefecto de la Misión del Alto Egipto. Para conseguirlo comisionó en noviembre de 1699 al P. Antonino de Malta († 1718) para que presentase varios memoriales al papa y a la Propaganda, solicitando la Misión de Etiopía a favor de los Reformados

[1] « The Portuguese heroes won the battle and are always remembered as the Great Defenders of Ethiopian Christianity". Tesfazghi UQBIT, *Current christological positions of Ethiopian Orthodox theologians* (= *Or. Chr. Analecta* 196) Roma 1973, 50.

[2] UQBIT (*ibid.*) expone magistralmente estas controversias, sobre todo en las pp. 49-71.

de Italia: memoriales que fueron leídos en la sesión del 11 de marzo de 1700 y despachados favorablemente. En dichos memoriales se pedía, además de la ayuda económica, dos cartas pontificias, una para el emperador y otra para el superior general de los monjes Basilios de Etiopía.

Conseguidas las cartas pontificias, fray Tomás de Lucca, compañero del P. Antonino de Malta, se puso con ellas en viaje de Roma a Egipto y las entregó al Prefecto, el cual se puso en camino con algunos misioneros hacia Etiopía; pero, después de muchos días y muchas peripecias, al llegar ya casi al término de su viaje cayó enfermo en la ciudad de « Selleca », a unas 40 millas de la capital, Gondar, y el 4 de agosto de 1701 murió, después de haber nombrado Viceprefecto al P. José María de Jerusalén, recién ordenado de sacerdote por el arzobispo maronita del Líbano, comunicándole todos sus poderes. Después de algunos días llega a la corte del emperador, es recibido en audiencia, y le presenta la carta de Inocencio XII, fechada en Roma el 22 de marzo de 1700. Como no es fácil consultar este documento, que fue el origen de la respuesta del emperador Iyāsu I, creo útil reproducirlo aquí.

Innocentius XII illustri ac potentissimo Regi Aethiopiae.

Illustris ac Potentissime Rex salutem ac lumen divinae gratiae.

Quod ad sublime terrenae dignitatis fastigium celsitudinem tuam Deus optimus maximus, qui Rex est regum et Dominus dominantium, evexerit, tibique fecerit nomen grande, quod nedum populi, quos longe lateque moderaris imperio, revereantur, sed exterae quoque quantumvis dissitae nationes in honorem habeant; eidem profecto largitori bonorum omnium acceptum referre debes, ac proinde pronum docilemque animum ad eumdem probe colendum exhibere. Nos itaque qui licet immerentes, Dei ipsius vices gerimus in terris, etsi longo locorum intervallo a te separati, apostolica tamen charitate non disiuncti, indeficientibus votis optamus, ut coelesti beneficientiae congrue respondeas, ita ut tibi humanis, quibus faveris, bonis, et his quidem fugacibus ac transitoriis supernae aliquando felicitates et immortales addantur. Verum quia id nemo assequi potest, nisi hanc Romanam Ecclesiam Principis Apostolorum Sedem omnium Orbis Ecclesiarum Matrem ac Magistram agnoscat, eique firmiter adhaereat, Pontificiae nostrae sollicitudinis partes esse duximus, te etiam atque etiam hortari, ut semitam catholicae veritatis, quae ducit ad vitam, ingrediaris,

et maiorum, qui hanc ipsam veritatem complexi sunt, sequaris exemplum; tuque ipse praebeas ceteris, quo aeternam salutem sibi valeant comparare. Proinde non gravati sumus mittere istuc usque Religiosum virum Patrem Franciscum Mariam de Saleme Ordinis Sancti Francisci, cuius zelum ac pietatem probe novimus, ad hoc ut puritatem doctrinae quam Apostolica Sedes iuxta Sacrorum Conciliorum decreta, quae a veris Christi fidelibus reverenter suscepta inconcusse servantur dilucide explicet, simulque detegat errores, quos humani generis hostis, eiusque sectatores temere in animarum perniciem disseminare ausi sunt. Cupimus autem, atque a te vehementer exposcimus ut dictum Patrem Franciscum Mariam eiusque socios libenter excipias, et in re tanti momenti humaniter audias, certoque tibi persuadeas, nos unice Dei honorem, animarumque pretiosissimo Christi sanguine redemptarum, salutem nobis hac in re proposuisse, qui de cetero parati sumus celsitudinem tuam, eosque omnes, qui praefatam veritatem alacriter et sincere susceperint, sicut reliquos omnes catholicos in Pontificiae charitatis sinum amanter recipere et fovere. Interim Omnipotentem Deum propitium ac faventem celsitudini tuae ex animo precamur. Datum Romae, die vigesima secunda martii millesimo septingentesimo (1).

Cumplida su misión, José María de Jerusalén emprende viaje de regreso el 26 de enero de 1702, después de haberse despedido del rey, llevando consigo la respuesta de éste al romano pontífice Clemente XI (1700-1721), que había sucedido a Inocencio XII, muerto el 27 de septiembre de 1700; llega a Akhmim en enero de 1703; el 7 de febrero sale para El Cairo, y por fin, después de muchas dificultades, llega a Roma el 20 de julio de 1703 (2) y entrega al destinatario la carta autógrafa, sellada y firmada por «Iyasu, emperador de Etiopía» (1682-1706): carta que ha sido hallada en la Bibliothèque Nationale de Paris en el *Ms Arab.* 321.

Es de lamentar que R. Y. Ebied y J. L. Young, que acaban de publicarla en su texto árabe con su traducción inglesa, no nos hayan dado también la fotocopia de este precioso documento: fotocopia que habría añadido valor a su transcripción del texto y a la firma autógrafa del emperador, y habría sido la base segura para la rectificación de alguna que otra lectura dudosa o de alguna transcripción inexacta, y

(1) *Orbis Seraphicus de Missionibus Fratrum Minorum* II (Quaracchi 1886) 335.

(2) Giacomo D'ALBANO, *Historia della missione francescana in Alto Egitto-Fungi-Etiopia* (Cairo 1961) 92, 106-107.

por consiguiente de la traducción. La lectura atenta de este documento me ha hecho descubrir en el excelente trabajo de Ebied y Young algunas inexactitudes, que presento respetuosamente a estos autores y a los lectores de *Orientalia Christiana Periodica*.

1. Página 411, línea penúltima, Ebied / Young han leído الاسد الاصغر « al-asad al-aṣġar » y han traducido «The Younger Lion ». Creo que debe leerse المصلح الاصغر «al-muṣdaḥ al-aṣġar» y traducirse « el Menor Reformado ». José María de Jerusalén [1] pertenecía a la rama franciscana de los « Reformados » — Ordo Fratrum *Minorum Reformatorum* — que en lengua vulgar se llamaban « Menores Reformados », en italiano « Minori Riformati », para diferenciarse de los « Menores Observantes », otra rama franciscana. Por consiguiente, toda esta frase debe traducirse así: « Nos ha llegado de vuestro predecesor el diploma o breve paterno, con el sello intacto, por mano de vuestro enviado, el sacerdote (al-qas) fray (al-rāhib) José, franciscano, Menor Reformado »; y así lo ha traducido correctamente el traductor italiano: « Già pervenne a noi il breve paterno dell'antecessor vostro, sigillato, qual ci fu dato per mano del vostro inviato sacerdote Frate Giuseppe, Francescano, Minorita Reformato, succeduto al vostro figlio Frate Francesco della stessa religione che morì ne' confini del nostro regno » [2].

2. Página 412, líneas 11-12, parece que dudan de la lectura الفنصو Alfonṣo (?) y a continuación transcriben الفنسيستي Fanisti (?), dudando. La lectura « Alfonso » es correcta, el ص representa probablemente la « z » de Alfonzo, como se escribía con frecuencia antiguamente; pero الفنيتي debe transcribirse sin duda por « Alfonisti », o mejor « Alfonsisti », suponiendo que el original es الفنسيستي .

3. Página 412, línea penúltima, creo que debe leerse قاصدنا واجينا ، es decir, «nuestro enviado y nuestro embajador»: «qāṣid» قاصد es la palabra que se emplea principalmente para indicar el « delegado » apostólico, como « qiṣāda » es la «delegación»; y «ilğiyy» إيلجي indica

[1] José Maria de Jerusalén murió en Sennaar durante su segundo viaje a Etiopía el 29 de mayo de 1709, sin poder cumplir su nueva misión pontificia y en circunstancias bien tristes.

[2] *Orbis Seraphicus de Missionibus* II 340a.

sobre todo el « embajador » diplomático o político; es palabra turca, « elči », embajador, pero que ha pasado desde hace mucho tiempo al léxico árabe, suavizada la « č » چ en « ğ » ج La traducción italiana es correcta: «e così come egli era *inviato* vostro, noi ancora lo constituiamo *inviato* nostro et *ambasciatore*, e sarà in nostro luogho appresso di voi... » (1).

Estas rectificaciones o enmiendas, en alguno de sus detalles, son necesariamente provisionales: sólo podrán ser seguras cuando pueda examinarse directamente el original o una buena fotografía. Es bien sabido que de esta clase de documentos importantes se preparaban varios ejemplares originales, en previsión que pudieran perderse. Además de este ejemplar en *árabe*, parece que el principal ejemplar — el que llevó consigo el embajador José de Jerusalén — estaba escrito en *lengua abisinia*, como se repite varias veces en los escritos relacionados con él. Habría pues que buscarlo o en los Archivos del Vaticano o en los de la Propaganda Fide (2).

Jerusalem Agustin ARCE, O.F.M.

(1) *Orbis Seraphicus de Missionibus* II 341a.

(2) La carta del emperador, que según EBIED/YOUNG (p. 408) se conserva « original » en el Archivio Boncompagni, Roma, no debe de ser la « original », sino una copia o traducción hecha por el misionero franciscano Teodoro Krump. Cf. PASTOR, *Storia dei Papi* XV (Roma 1933) 290 nota 5.

IN MEMORIAM

P. ALBERTO MARIA AMMANN S.J.

(1892-1974)

In modo improvviso, ma non del tutto inatteso, l'8 agosto 1974 s'è spento nella Facoltà di St. Georgen, a Francoforte sul Meno, il P. Albert Maria Ammann, già entrato nell'83° anno di vita. Un attacco cardiaco ha messo fine a un'esistenza che, specialmente negli ultimi mesi, dava i segni di un rapido declino.

La morte del P. Ammann ha sottratto alla slavistica e alla bizantinistica un cultore appassionato e fecondo. Ma, soprattutto, ha lasciato un vuoto nel Pontificio Istituto Orientale, dove egli ha svolto attività d'insegnamento negli anni 1936-1962 ed ha prodigato le sue energie anche in altre iniziative sino alla fine.

Il P. Ammann nacque a Monaco di Baviera da padre tedesco, Hofrat Dr. Ottmar, e da madre svedese, Ellen Sundström: una svedese passata dal protestantesimo al cattolicesimo, la quale ebbe modo di distinguersi per la sua attività sociale e politica sia come fondatrice e presidentessa dell'Unione delle Donne Cattoliche di Monaco (fin dal 1904) sia come deputatessa al Parlamento di Baviera (dal 1918 fino allo scioglimento di esso ad opera dei Nazisti). L'infanzia, l'adolescenza e la prima gioventù del P. Ammann, primogenito di quattro fratelli, furono serene e felici, anche se fortemente improntate dalla severa educazione tipica della Germania guglielmina. I mesi di frequenza scolastica e di studio in Baviera venivano spesso intercalate dalle ferie estive in Svezia, presso i nonni materni.

Nel 1910 il poco più che diciottenne Albert Maria conseguiva la maturità classica presso il Königliches Theresiengymnasium di Monaco col massimo dei voti e, perfino, coll'esenzione dall'esame orale. Qualche mese dopo, si iscrisse alla Facoltà di Lettere e Filosofia della Maximilian-Universität della stessa Città.

La frequenza durò solo un semestre. Il 15 giugno 1911, la giovane matricola ritornò nel Vorarlberg austriaco, dove aveva trascorso già qualche anno come alunno del Collegio gesuitico « Stella Matutina » di Feldkirch. Ma ora il suo ritorno aveva un'altra mèta: il noviziato dei gesuiti di Tisis. Trascorsovi il biennio regolamentare, fu inviato nello scolasticato di Valkenburg, in Olanda, per iniziarvi il triennio di filosofia. Sia detto di passaggio che queste emigrazioni oltre i confini di Germania erano una triste necessità: allora i gesuiti tedeschi continuavano a subìre le limitazioni persecutorie ed ostracistiche, decise contro di loro da Bismarck e seguaci durante il « Kulturkampf ». Ciò tuttavia non impedì che il futuro P. Ammann, come tanti altri suoi Confratelli, scoppiata la prima guerra mondiale, si offrisse ad andar volontariamente al fronte per prestar servizio nella Sanità. Fu assegnato al famoso *Kriegslazarett 51*, col quale soccorse feriti ed ammalati in Serbia, nella Macedonia ed in Francia (Reims). Il 1° agosto 1917 ricevette la « Rotkreuzmedaille für Kriegsverdienste »: un'ambìta decorazione.

Finita la guerra, il P. Ammann ritornò a Valkenburg per riprendervi la filosofia e, poi, iniziarvi la teologia; gli studi di quest'ultima però vennero continuati a Cracovia, nella Polonia, dove il P. Ammann ricevette l'ordinazione sacerdotale il 24 giugno 1923. Negli anni che seguirono, fino al 1927, agli studi che andavano completando la sua formazione ordinaria di gesuita si aggiunsero uffici ed attività d'apostolato diretto sia in Germania che in Svezia. Ma le sue notevoli conoscenze linguistiche e le sue inclinazioni alla ricerca positiva lo fecero orientare verso la storia del mondo slavo. Vi si specializzò ritornando a frequentare appositi corsi e « seminari » in Università tedesche, specialmente in quella di Münster, dove, messosi alla scuola del Prof. A. Rücker, conseguì il dottorato presentando una vigorosa dissertazione, che sarebbe divenuta il suo primo libro: *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's. Studien zum Werden der russischen Orthodoxie* (= Orientalia Christiana Analecta, 105), Roma 1936.

Tale specializzazione lo aveva fatto destinare, in un primo tempo, ad insegnare, fra l'altro, Storia delle Chiese d'Oriente nello scolasticato St. Georgen di Francoforte sul Meno, dove s'era trasferito da Valkenburg. Ma nell'ottobre del 1935 il P. Ammann fu chiamato ad insegnare nel Pontificio Istituto Orientale di Ro-

ma. Nell'anno accademico 1936/37 vi fu nominato « Professor Ordinarius » di Storia della Chiesa Slava.

La bibliografia che aggiungiamo a questo necrologio dà un'idea dell'intensa attività scientifica svolta dal P. Ammann come titolare di questa cattedra. Non è in nostra facoltà esprimere un giudizio di valore qualsiasi sui volumi e sugli articoli che egli ha pubblicato sulla storia esterna ed interna della Chiesa di Russia e dei Paesi slavi orientali. Ma neppure a un profano può sfuggire il fatto che il P. Ammann è autore di due libri, di cui uno ha avuto due edizioni (*Die Gottesschau im Palamitischen Hesychasmus*, Würzburg 1938 e 1948) e uno ha riscosso un notevole successo anche in traduzione italiana (*Geschichte der ostslawischen Kirche*, Freiburg im Brsg. 1944, ristampata nel 1948 perché distrutta durante la guerra; ma già tradotta in italiano e pubblicata sotto un titolo mal formulato: *Storia della Chiesa russa e dei Paesi limitrofi*, Torino 1947). A chiunque poi è facile intuire che tanti contributi del P. Ammann sono originali ed aprono nuove prospettive e nuove vie alla ricerca su fatti, cose e uomini del mondo slavo, tanto ecclesiastico quanto laico.

L'interesse spiccato del P. Ammann per la storia interna o delle idee doveva condurlo inevitabilmente ad occuparsi di arte religiosa. Un preludio di questi nuovi orizzonti si può scorgere nell'articolo sulla raffigurazione e l'interpretazione della « Sofia » nella Russia anteriore a Pietro il Grande (*OrChrPer*, 4, 1938, pp. 120-156); a tale articolo seguirà, poco più di un anno dopo, un saggio sulle raffigurazioni slave del « Cristo-Angelo » (*OrChrPer*, 6, 1940, pp. 467-494).

Da allora in poi, l'arte orientale cristiana in genere, e quella bizantino-slava in particolare, assorbiranno sempre più l'attenzione e l'attività del P. Ammann, come provano i suoi scritti e i temi da lui svolti o discussi nei Congressi a cui prese parte. A ciò contribuì il fatto che nel 1948 egli fu chiamato a succedere al P. Guillaume de Jerphanion nell'Insegnamento dell'Archeologia e dell'Arte Cristiana d'Oriente nel Pontificio Istituto Orientale. Frutto di tale attività furono anche i saggi che egli pubblicò in italiano col titolo *La pittura sacra bizantina* (Roma 1957). Sia in questa che in altre pubblicazioni analoghe del P. Ammann, si nota lo sforzo del filologo e dello storico che cerca di stabilire i dati di fatto. Talvolta si fa avanti il tentativo di cogliere il significato simbolico (ideologico e teologico) delle raffigurazioni arti-

stiche. Ma si resterebbe delusi se vi si cercasse ciò che l'Autore non pretese di offrire: un'analisi o una descrizione estetica vera e propria, per esempio. Le finalità delle sue ricerche lo portavano a sorvolare sui valori formali dell'opera d'arte, anche se questi ultimi lo trovassero tutt'altro che refrattario.

L'insegnamento e la ricerca non gli impedirono di dedicarsi alla costituzione di un piccolo Museo di oggetti liturgici ed artistici dell'Oriente Cristiano. L'esperienza che ne derivò non gli fu di piccolo aiuto nel gennaio del 1973, quando ebbe l'incarico di organizzare una Mostra di Icone Bizantine nel Pontificio Istituto Orientale. Il successo fu al di sopra di ogni previsione. Tra i visitatori si contarono l'allora Capo del governo italiano e, poi, lo stesso Presidente della Repubblica d'Italia.

Per il P. Ammann fu una grande soddisfazione. Ma ne aveva avute già altre. Vari anni prima, il Presidente della Repubblica Federale di Germania, Dr. Theodor Heuss, lo aveva insignito della « Bundesverdienstkreuz » per meriti scientifici; nello stesso torno di tempo, la Pontificia Accademia di Archeologia Cristiana lo aveva nominato suo membro corrispondente, e (caso più unico che raro per un gesuita) la Reale Vitterhets-Historia-Och Antikvitetsakademien di Svezia lo aveva eletto proprio membro straniero.

Superfluo dire che queste soddisfazioni ed onorificienze per il P. Ammann si riducevano a stimoli per lavorare sempre più e sempre meglio. Ne è prova, fra l'altro, la costanza ammirevole con cui ha lavorato negli ultimi anni alla compilazione di un catalogo delle icone bizantine della Pinacoteca Vaticana, la cui Direzione gliene aveva dato l'incarico. Lo scrivente può attestare la diligenza esemplare con cui cercava di descrivere figure singole e composizioni iconografiche, come pure la scrupolosità con cui tentava di decifrare le iscrizioni slave o greche di ogni singola icona: se necessario, ricorreva al parere perfino di suoi ex-alunni.

Questo particolare ci spingerebbe a parlare del P. Ammann come *uomo, sacerdote* e *religioso* molto più diffusamente di quanto il carattere della nostra Rivista non permette.

Ci basti dire che egli, a dispetto di certe angolosità del suo carattere derivanti soprattutto da un'estrema fragilità di nervi, ha avuto un numero incalcolabile di amici d'ogni condizione, religione e nazione. E ciò — forse non sarà inutile sottolinearlo — benché il P. Ammann fosse assolutamente incapace di nascondere,

in qualunque caso, le sue reazioni di sacerdote cattolico e di gesuita tradizionalmente fiero della propria vocazione.

* * *

La bibliografia che segue è semplicemente provvisoria. Si limita cioè a registrare i titoli delle pubblicazioni che siamo riusciti a spigolare in una prima ricerca. Va da sé che abbiamo tralasciato le recensioni, che, per lo più, sono state pubblicate dal P. Ammann in questa Rivista.

1. – *Bei den Altgläubigen am Peipussee,* in: *Stimmen der Zeit,* vol. 131 (1936) 185-192.

2. – *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's. Studien zum Werden der russischen Orthodoxie* (= Orientalia Christiana Analecta, 105), Roma 1936, pp. 316.

3. – *Valamo,* in: *Stimmen der Zeit,* vol. 132 (1937) 41-48.

4. – *Grottaferrata,* in: *Stimmen der Zeit,* vol. 133 (1937-38) 98-105.

5. – *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland,* in: *Orientalia Christiana Periodica,* 4 (1938) 120-156.

6. – *Die Gottesschau im Palamitischen Hesychasmus,* Rita-Verlag, Würzburg 1938, pp. 161; 2. Aufl., ibid., pp. 197.

7. – *Einige Bemerkungen zur Geschichte des Konzils von Florenz in Russland,* in: *Acta Academiae Velehradensis* XIV (1938) 155-160.

8. – *Wladimir, dem Apostelgleichen zum Gedächtnis* (988-1938), in: *OrChrPer,* 5 (1939) 186-206.

9. – *Slawische « Christus-Engel » Darstellungen,* in *OrChrPer,* 6 (1940) 467-494.

10. – *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen,* in: *OrChrPer,* 8 (1942) 289-316.

11. – *Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom,* in: *OrChrPer,* 9 (1943) 457-468.

12. – *La politica ecclesiastica degli ultimi Zar e lo scoppio della rivoluzione bolscevica del 1917,* in: *La civiltà cattolica,* 1943, II, 212-224.

13. – *La Chiesa patriarcale russa in alcune sue recenti pubblicazioni,* in: *La civiltà cattolica,* 1944, IV, 354-364 [Questi due ultimi articoli furono ristampati in: *Il Cristianesimo nell'Unione Sovietica,* a cura di G. De Vries S. J., Edizioni « La civiltà cattolica », Roma 1948, pp. 5-38 e 75-96; poi, tradotti in tedesco, rividero la luce in: *Christentum in der Sowjetunion,* hrsg. von W. de Vries SJ, Kemper Verlag, Heidelberg-Waibstadt 1950, pp. 5-32 e 55-74].

14. – *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte,* Herder Verlag, Freiburg/Brsg. 1944, in-8°, pp. 650; 2. Aufl., Wien 1950, in-8°, pp. 748.

15. – *La Chiesa Russa,* in: *Per l'Unità della Chiesa. Incontro ai Fratelli separati di Oriente,* Unione Missionaria del Clero, Roma 1945, pp. 89-104.

16. – *S. Giosafat, insigne promotore dell'unità della Chiesa,* ibid., pp. 315-327.

17. – *Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki in Rom im Dezember und Januar* 1595-1596, in: *OrChrPer,* 11 (1945) 103-140.

18. – *Die Heilige Grossmärtyrerin Parasceve zu Gross-Nowgorod. Ein Beitrag,* in: *OrChrPer,* 12 (1946) 381-387.

19. – *Ein mittelalterlicher Schachtel-Deckel,* in: *OrChrPer,* 13 (1947) 28-32.

20. – *Storia della Chiesa Russa e dei Paesi limitrofi,* U.T.E.T., Torino 1947, in-8° gr., pp. 600 [vers. ital. dell'*Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte,* Freiburg/Brsg. 1944].

21. – *Der Kreuzzug Birger Jarls* (1250) *und die Schlacht an der Newa* (1240) in: *OrChrPer,* 14 (1948) 179-181.

22. – *La politica ecclesiastica degli ultimi Zar e la rivoluzione bolscevica del* 1917, in: *Fides,* 50 (1950) 55-59.

23. – *Il monastero di Univ com'era una volta,* in *YKPAЇHA/L'Ukraine,* 6 (1951) 437-442 [in lingua ucraina].

24. – *Athanase III Patellaros, Patriarche de Constantinople, ex-catholique et Saint russe,* in: *Revue des Etudes Slaves,* 28 (1951) 7-16.

25. – *Die Anfänge der Hierarchie im Kiewer Rus-Reich,* in: *Ostkirchliche Studien,* 2 (1953) 59-64.

26. – *Zwei päpstliche Verlautbarungen an die Völker Osteuropas,* in: *Stimmen der Zeit,* vol. 151 (1953) 381-383.

27. – *Der Lageort des irdischen Paradieses,* in: *Münchener Theologische Zeitschrift,* 3 (1953) 415-418.

28. – *Univ,* in: *Stimmen der Zeit,* vol. 153 (1954) 287-294.

29. – *Ein wenig bekanntes byzantinoslawisches Enkolpion aus dem Domschatz in Hildesheim,* in: *Atti dell'VIII° Congresso Internazionale di Studi Bizantini* (*Salonicco,* 12-19 *aprile* 1953), voll. 3, Atene 1955-58, I, pp. 126-133.

30. – *Regola dei monaci studiti* (Biblioteca dell'Azione Cattolica, 19), Edmonton, Alberta, 1955, in-16°, pp. 36 [in ucraino e in collaborazione col Jeromonaco Marco].

31. – *Eine neue Variante der Darstellung des bekleideten Christus am Kreuz,* in: *OrChrPer,* 21 (1955) 21-35.

32. – *Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen.* Heft 1: *Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Grosskirche* (988-1459), Augustinus-Verlag, Würzburg 1955, in-8°, pp. 288.

33. – *Le titre primitif de l'église de Saint-Georges à Salonique,* in: *OrChrPer,* 22 (1956) 59-67.

34. – *En ny variant av beklätt Krucifix,* in: *Credo,* 1956, n. 4, 158-167.

35. – *La pittura sacra bizantina. Saggi,* Ediz. Pontif. Istituto Orientale, Roma 1957, in-8° gr., pp. 216 con 41 tavv.

36. – *Den heliga stormartyren Parasceve i Novgorod,* in: *Documenta* (Helsingfors), 3 (1958) 125-129.

37. – *Rapporti nell'Ucraina e nella Russia Bianca fra l'Ordine di San*

Basilio Magno e la gerarchia cattolica di rito bizantino, in: *Il monachesimo orientale*. Atti del Convegno di Studi Orientali che... si tenne a Roma... nei giorni 9-12 aprile 1958 (= Orientalia Christiana Analecta, 153), Roma 1958, 137-158.

38. – *Über das Gebet für die Wiedervereinigung der Kirchen*, in: *OrChrPer*, 24 (1958) 276-308; 25 (1959) 114-126.

39. – *Ein unbekanntes Elfenbein aus dem XI. Jahrhundert*, in: *OrChrPer*, 26 (1960) 415-417.

40. – *Gedanken zu einigen neueren Veröffentlichungen aus der frührussischen Kirchengeschichte*, in: *Ostkirchliche Studien*, 9 (1960) 97-122.

41. – *Joannis Pauli Campani, S. J., Relatio de itinere Moscovitico*, in: *Antemurale*, 6 (Roma 1960-61) 1-69.

42. – *Ein russischer Reisebericht aus dem Jahr* 1581, in: *Ostkirchliche Studien*, 10 (1961) 156-195; 283-300.

43. – *Grossfürst Paul von Russland in Rom* (1782). *Ein Beitrag*, in: *OrChrPer*, 31 (1965) 409-413.

44. – *Eine Sprachenverordnung Papst Pauls V. Ihr Denkmal im Vatikan*, in: *OrChrPer*, 33 (1967) 294-302.

45. – *Una croce bizantino-slava di legno scolpito nel Tesoro della basilica di San Pietro a Roma*, in: *OrChrPer*, 35 (1969) 432-442.

46. – *Arbeitstagung « Nubische Kunst in christlicher Zeit »*, in: *Ostkirchliche Studien*, 18 (1969) 339-340.

47. – *Drei unverbindliche Berichte über die* 1. *Audienz des Zaren Nikolaus I. bei Papst Gregor XVI.* (13.XII.1845), in: *OrChrPer*, 36 (1970) 454-458.

48. – *Drei Exponate im Museum des Päpstlichen Orientalischen Institutes in Rom*, in: *Wegzeichen, Festgabe H. Biedermann*, Würzburg 1971, 295-299.

49. – *Church Affairs*, in: M. Raeff, *Catherine the Great. A Profile*, Edit. Hill and Wang, New York 1972, 290-300.

50. – *Eine byzantinische Ikonostase im « Museo Sacro » der Biblioteca Apostolica Vaticana*, in: *Studi offerti a Giovanni Incisa della Rocchetta* (= *Miscellanea della Società Romana di Storia Patria*, vol. XXIII), Roma 1973, 3-11.

C. Capizzi S.J.

ERRATA

P. R. Köbert, S. J., teilt uns mit, daß in seinem Artikel: « Buch des Titels oder Buch der Chronik? » *OCP* XL, Fasc. I (1974) 190-192, zu korrigieren sind:

S. 190, Z. 7, lies « Während B » statt « Während A ».
S. 190, Z. 9, lies « A und C » statt « A und B ».
S. 192, Z. 6, lies « bloß A » statt « bloß B ».

Die Redaktion

RECENSIONES

Teologica

Mario Provera S.D.B., *Il Vangelo arabo dell'infanzia secondo il Ms. laurenziano orientale* (n. 387) (« Quaderni de' La Terra Santa »), Franciscan Printing Press, Gerusalemme, 1973, pp. 144.

Il volume, estratto di una tesi dottorale, si compone di due parti distinte. La prima parte, storico-critica, comprende sei capitoli nei quali viene studiato l'apocrifo neotestamentario detto Vangelo arabo dell'Infanzia, particolarmente nella redazione che esso ha in un manoscritto conservato a Firenze. Prima di tutto l'A. cerca di rapportare questa redazione agli altri apocrifi dell'infanzia e alle diverse redazioni aventi in comune il medesimo nucleo originale. Infatti il Vangelo arabo dell'infanzia, come si presenta ora, non corrisponde al suo contenuto primitivo, ma si è andato via via accrescendo e modificando con l'interpolazione di nuovi episodi dovuti alla penna di successivi redattori. Il manoscritto di Firenze, il laurenziano orientale n. 387, è una conferma di questa composizione eterogenea e distanziata nel tempo (p. 19). L'A. ritiene che il cosiddetto Protovangelo di Giacomo sia l'apocrifo che ha avuto il maggior influsso sul Vangelo arabo dell'Infanzia. Anche lo Pseudo-Tommaso potrebbe avere influito, mentre lo Pseudo-Matteo prestò soltanto qualche particolare. Comunque la parte originale che si ritrova nelle varie redazioni è costituita da quella trentina di episodi che nel manoscritto fiorentino occupano i fogli 9-30 (pp. 22-23). I miracoli narrati in quella sezione del manoscritto, tutti operati da Gesù fanciullo, deriverebbero da tradizioni locali, riunite insieme dopo il secolo V°. Per esempio, il racconto del ragazzo trasformato in mulo si trova nella storia lausiaca di Palladio diffusa fra i Cristiani di Persia verso il secolo VI° (pp. 23-24, 62). Di fatto, la redazione araba sarebbe la versione di un originale siriaco molto più antico. A questo proposito l'A. non accetta la tesi del Peeters che il manoscritto vaticano siriaco n. 159 contenga la redazione più vicina all'originale. Per lui il manoscritto fiorentino, non solo dipende da redazione siriaca più antica di quella rappresentata dal manoscritto vaticano, ma precede pure cronologicamente le altre redazioni arabe a noi note (pp. 21, 30).

Del manoscritto fiorentino, che è del secolo XIII, l'A. esamina la lingua, anche negli influssi coranici che avrebbe subito, la cristologia, specie nella figura del divino Infante, la mariologia, l'angelologia

e la demonologia, oltre alla eventuale colorazione « nestoriana ». Conclude questa prima parte il capitolo sesto, di indole generale, *L'influsso dei vangeli apocrifi nella liturgia e nell'arte.*

Viene quindi la seconda parte del volume, quella filologica: l'edizione del testo arabo del manoscritto di Firenze, con la traduzione italiana a fronte. Corredano il volume sedici riproduzioni fotografiche di pagine del manoscritto.

Ecco quanto pensiamo personalmente del volume: la prima parte, con la quale l'A. vuole « apportare nuovi argomenti a favore di alcune ipotesi e correggerne o migliorarne altre » (p. 19) ci lascia perplessi. Per controbattere la tesi del Peeters le ragioni addotte dovrebbero essere più convincenti. Nella tesi, di cui il volume è estratto, c'era una appendice con la versione italiana del manoscritto siriaco vaticano che il Peeters riteneva più vicino all'originale. Qui, il lettore non ha invece alcuna possibilità di confronto per convincersi che la redazione di Firenze suppone una fonte ancora più antica.

Per quanto ne possiamo giudicare ci sembra che la seconda parte costituisca in realtà l'apporto più originale dell'A. Se non altro il testo arabo e la traduzione italiana vi sono messi direttamente alla portata di ogni lettore.

Tuttavia, anche in questo caso, la mancanza di note filologiche esegetiche diminuisce il valore del contributo stesso. Eppure nella tesi vi era un commento esegetico di un centinaio di pagine. La giustificazione filologica doveva apparire anche nell'estratto, a preferenza di cose meno importanti come il capitolo sull'influsso degli apocrifi nella liturgia e nell'arte o il paragrafo sulle vignette del manoscritto di Firenze.

V. Poggi S. J.

A Nestorian Collection of Christological Texts, edited and translated by L. Abramowski and A. E. Goodman, Vol. I Syriac Text. Vol. II Introduction, Translation and Indexes. Cambridge University Press 1972.

Nella collana « Oriental Publications », edita con grande cura scientifica e con squisito gusto tipografico, sono usciti recentemente questi due volumi dovuti alla rinomata specialista prof. Abramowski, ora nell'Università di Tübingen, aiutata dall'insegnante di quella di Cambridge, A. E. Goodman.

Gli editori ci fanno risalire all'origine di questa collezione. Essi hanno pubblicato una riproduzione fotostatica del ms. C conservato nella biblioteca dell'Università di Cambridge. Il C, acquistato nel 1892/9 è trascrizione di un codice che si trovava a Urmia, il quale risaliva a un altro (Q) del 1333/4, scritto da un « Sabrisho » nel sec. XIII o XIV. Scomparve un altro (S) descritto da Scher fra i mss. di Séert, mentre invece il prof. van Roey possiede la riproduzione foto-

statica di un altro (R) ereditato da Chabot. Gli editori hanno adoperato quest'ultimo per colmare alcune lacune del ms. C e per qualche variante notata nell'apparato critico.

Quale è l'importanza di questo florilegio? Gli editori fanno l'ipotesi, che mi sembra ragionevole, che esso sia stato compilato da due autori successivi prima dei secoli XIII-XIV e probabilmente fra i secoli VIII e IX. Non è da escludere che alla base vi fosse un'antologia anteriore. Si vede subito che il florilegio è di carattere cristologico. Fra gli autori citati primeggiano Nestorio e Babai il Grande. Si rigetta la formula « una ipostasi composta » in Cristo mentre invece si adotta in lui la « doppia ipostasi », il che fu ufficiale dall'anno 612. Nella chiara rassegna che viene fatta dei singoli testi che compongono il florilegio, si osserva che il simbolo di fede proposto dai nestoriani a Cosroe nel 612 è qui meglio trasmesso che nel « Synodicon Orientale ». A proposito del testo X di Babai il Grande si fa notare che ora abbiamo, oltre al suo trattato « De unione » e all'appendice edita nel 1915 da Vaschalde, un frammento di un altro trattato dommatico, correggendo in ciò la mia riferenza che seguiva quella di Baumstark (pp. xlviii-xlix). Un'altra questione che ancora resta oscura è quella di sapere se il compilatore abbia tradotto direttamente dal greco i brani di Nestorio o si sia servito di qualche versione siriaca ormai esistente. Essendo nota la teoria dell'Abramowski sulla dicotomia da supporsi nel *Liber Heraclidis* di Nestorio — teoria che non giudico abbastanza fondata — la discussione del problema risulta più complicata.

Il florilegio così diligentemente pubblicato e illustrato in questi volumi, anche se non offre scoperte sensazionali, è sempre utile per completare e correggere in alcuni particolari dei testi già conosciuti. Il lavoro merita lode per la sua scrupolosità ed esattezza nell'analisi.

I. Ortiz de Urbina S.J.

The Odes of Solomon, edited with translation and notes by James Hamilton Charlesworth, Clarendon Press, Oxford 1973, pp. XV + 167.

The Odes of Solomon are surely one of the most remarkable and fascinating embodiments of the piety and mysticism of early non-Hellenistic Christianity. The literature published concerning it is already quite considerable, and it can confidently be predicted that it will increase greatly in coming years. Nonetheless, despite the importance of the document, no critical edition has up to now been available to scholars, one that would take into account all the manuscripts and ancient translations that have been discovered. It is a serious lacuna, therefore, that this publication fills.

Basically, C has reedited the most complete text found in *John Rylands Syriac 9*, but, in laudable contrast with the original edition of Harris and Mingana, he has relegated all emendations to the critical apparatus, where all the variant readings of the other Syriac witness and of the Coptic and Greek versions are also recorded. The Coptic and Greek texts are reedited only when the corresponding passages of the Syriac text have been lost. The translation aims at a balance between the demands of literal accuracy and a desire to recapture the linguistic beauty of the original. The notes, that are both philological and interpretative in character, are abundant and take into account the numerous translations and studies that have been published in different languages. The whole is preceded by a concise, but competent introduction on the different witnesses and on their mutual relationships, together with an indication of the norms followed for the edition of the text and its translation.

The care and labour that have been devoted to this publication are fully proportionate to the importance of the text. No one who intends to devote himself seriously to this document can afford to ignore it. The few criticisms that I offer should by no means obscure the solid contribution that it represents. Personally, I would have liked to see reproduced the full Coptic and Greek fragments and not just the variants, but, especially with regard to the Greek, this was probably not possible. The introductions to the manuscripts ought to have included details on pointing and vowelling. I gather that the text reproduces the vowelling (and pointing?) of the base manuscript without changes, but I would have preferred to see a formal assertion that this is so.

As for the translation, it is clearly a sound one, even though many particular renderings are open to discussion or improvement. For example, in Ode 6:1a, besides the dubiousness of the supplied reading " wind ", which I would prefer to see in brackets, " glide " surely goes beyond *mhallka*, which I would translate " moves " or " passes ". Similarly, in 6:4, " has been " would render *hwa* more accurately than " was ", and " will be " should be in parentheses, since it is not expressed in the Syriac. In 6:5, subjunctives would render the Syriac better than futures. In 6:14, since the image is of a paralytic, I would prefer " raised up " to " roused ". For 6:15a, the literal rendering of Harris-Mingana seems to me more suitable for a scholarly translation; C's interpretative rendering would better have been reserved for the notes. Similarly, in 28:2, " continually " is an interpretation not expressed in the Syriac; I would also prefer " takes its delight " to " refreshes itself ". In 28:6b, I consider " have been placed in His incorruptible arms " both more meaningful in the context and more accurate as a rendering of the Syriac than " have been set on his immortal side ". These random examples suffice, I think, to show that C's translation cannot be considered altogether definitive, but that, although differences of opinion regarding it can be numerous, they are by no means grave.

This is an excellent piece of work, and both the editor and his publishers can be warmly congratulated for their important contribution to our knowledge of early Semitic Christianity.

W. F. MACOMBER, S. J.

Patristica

Gennaro LOMIENTO, *Il dialogo di Origene con Eraclide ed i vescovi suoi colleghi sul Padre, il Figlio e l'anima* [Quaderni di « Vetera Christianorum » 4], Bari 1971, pp. 180.

Dopo la sua scoperta nel 1941 a Tura, questo breve ma interessante scritto sta suscitando diversi studi, come ad esempio ultimamente quello di E. Früchtel, *Origenes. Das Gespräch mit Herakleides*... Stuttgart 1974. Questo dialogo, di notevole importanza per la storia del dogma trinitario, non credo che sia stato ancora perfettamente illustrato. Bisogna considerare diversi aspetti partendo da un'adeguata intelligenza del testo. A questo servono le recenti versioni.

Il chiaro prof. Lomiento dopo avere accennato brevemente alle caratteristiche dell'opera ne tesse un commentario nel quale vengono rilevate con dotta erudizione le forme retoriche del dialogo, anche se, come viene giustamente annotato, il presente non segue le norme di quello platonico. Il vescovo arabo e gli uditori della discussione non erano di sufficiente livello culturale per farlo, viene con ragione osservato.

L'esame che ne fa l'autore, pur tenendo conto di svolgimenti dommatici e nonostante le abbondanti note di luoghi paralleli di altri scritti di Origene, non mi sembra propriamente un'analisi di indole teologica. Sospetto che neppure ha voluto esserlo. È sempre però un commento molto utile in chiave di forme letterarie.

Avrei voluto che l'autore fornisse sempre una versione italiana dei testi greci citati. Lo fa alcune volte e non sempre adattamente, secondo il mio parere. Così a p. 13 quell'« adatto » = *prosphoros* andava meglio tradotto per « *simile* ». Cfr. il citato Früchtel: *Er mit dem Vater hinsichtlich seiner Gottheit übereinstimmt* (p. 30). A p. 35 traduce l'*agenetos* con « ingenerato »: meglio il Früchtel con « Der Ungewordene » p. 27. Vorrei anche notare che nella pag. 23 quel testo con le parole di Eraclide mi sembrano avere risonanze di un canone della fede e precisamente antidoceta. Non avrebbe qualche parentela col Simbolo di Cesarea forse contemporaneo, tramandato da Eusebio, e base di quello di Nicea. Anche lì la tendenza antidoceta col sottolineare la *carne* di Cristo è chiara.

Il prof. Lomiento ha dato un utile contributo allo studio del Dialogo origeniano.

I. ORTIZ DE URBINA S. J.

Luigi I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso* (= Studia Patristica Mediolanensica, I) Vita e Pensiero, Milano 1974, 453 S.

Der traditionelle Standpunkt über den « Fall Nestorius », wie er beispielsweise im alten römischen Brevier in den Lesungen zum Fest des hl. Cyrillus von Alexandrien und auch noch in der Enzyklyka Pius' XI. « Lux Veritatis » zum Jubiläum von Ephesus verteidigt wurde, läßt sich im Licht der neueren Entdeckungen über die Schriften des Nestorius nicht mehr aufrechterhalten.

Der V. will in seinem Buch die Lehre des hl. Cyrill und die des Nestorius unter Berücksichtigung der Resultate der neuesten Untersuchungen einander gegenüberstellen. Er will den « Fall Nestorius » so vollständig wie möglich behandeln, unter der Rücksicht der Geschichte, des Dogmas und der Kritik. Insbesondere zieht er ausführlich und mit kritischem Sinn die Selbstverteidigung des Nestorius im « Buch des Heraklid » heran. Er weist vor allem genau auf, worum es in dem ganzen Streit eigentlich ging. Die Ablehnung des Titels « Theotókos » durch Nestorius — sie war durchaus keine absolute — war nur ein auslösender Faktor, der von Cyrill mit geschickter Ausnutzung der Volksfrömmigkeit zu einem ökumenischen Skandal aufgebauscht wurde. Es ist bezeichnend, daß Cyrill selbst in seinen Schriften von 412 - 428 den Ausdruck « Theotokos » nur ein einziges Mal gebraucht (so V. S. 144). Nestorius zeigte sich dem volkstümlichen Titel gegenüber nur wegen seiner Zweideutigkeit zurückhaltend, weil man aus ihm fälschlich schließen könnte, Maria sei die Mutter der Gottheit. Richtig verstanden, ließ er den Ausdruck gelten.

Es ging im « Fall Nestorius » in Wirklichkeit um etwas ganz anderes, nämlich um die Konfrontation von zwei Christologien: der antiochenischen und der alexandrinischen, die bislang in der Kirche beide Heimatrecht gehabt hatten.

Der V. charakterisiert die beiden Christologien, die einander gegenüberstanden, kurz so: « Verbum-homo » gegen « Verbum-caro » (S. 80). Es geht nicht bloß um verschiedene Terminologien, sondern um auf metaphysischer Ebene andere Arten, das Problem zu sehen und eine Lösung zu suchen. In Antiochien begann man mit dem Menschen Jesus, von dem uns die Evangelien berichten. In Alexandrien nahm man den Ausgangspunkt von dem ewigen Wort Gottes, das Fleisch geworden ist (S. 388). Es geht dem Nestorius, der von der antiochenischen Schule herkam, in erster Linie um die Anerkennung der beiden Naturen in Christus, vor allem der unverminderten, uns wesensgleichen Menschennatur Christi.

Bei Cyrill steht dagegen die absolute Einheit des fleischgewordenen Wortes Gottes im Vordergrund.

Das Ergebnis der Untersuchung des V. ist, daß Nestorius kein Häretiker war. Er wollte trotz seiner starken Betonung der zwei Naturen durchaus an der Einheit Christi festhalten. Das eine « prosopon », das göttliche, das er in Christus annimmt, bewirkt nicht eine bloß moralische und äußerliche, sondern eine wirkliche seins-

mäßige und substantielle Einheit (S. 327, 412). Das prosopon des Sohnes ist eine physische Realität (S. 326), etwas wirklich Wesentliches des konkreten Seins. Es darf nicht mit bloß akzidentellen Eigenschaften einer Natur verwechselt werden (S. 412). In seinem Brief an den Papst Cölestin vertritt Nestorius eine korrekte Lehre (S. 153). Natürlich kann man von ihm keine genaue und einwandfreie Erklärung des Person-Begriffs verlangen, wie sie erst im 6. Jahrhundert erarbeitet wurde. Seine Christologie hat ihre Mängel, aber sie ist nicht häretisch. Wenn Nestorius trotzdem in Rom verurteilt wurde, dann deshalb, weil man dort kein Griechisch verstand und Cassian, den der Papst mit der Übersetzung der Korrespondenz aus Konstantinopel beauftragt hatte, statt dessen einen Traktat über die Menschwerdung mit scharfen Angriffen gegen Nestorius lieferte.

Das Vorangehen Cyrills gegen Nestorius in Ephesus bezeichnet der V. als « Gewaltstreich und authentischen Mißbrauch » (S. 212).

Vielleicht berücksichtigt der V. bei seiner Darstellung nicht genügend die Tatsache, daß Cyrill trotz allem bei den Konzilsvätern als Vertreter des Bischofs von Rom galt, was ihm großes Ansehen verschaffte. Cyrill war von Cölestin mit der Durchführung des Verfahrens gegen Nestorius beauftragt worden. Er konnte annehmen, daß durch die Berufung des Konzils durch den Kaiser die dem Nestorius gegebene Frist von zehn Tagen automatisch verlängert sei und daß deshalb sein Auftrag weiter gelte.

Der V. verrät einerseits eine gewisse Tendenz, den Nestorius günstig zu beurteilen, andererseits sieht er aber doch die wesentliche Schwäche des christologischen Systems des Erzbischofs von Konstantinopel, die freilich beim damaligen Stand der christologischen Reflexion durchaus zu begreifen ist und derentwegen man ihn nicht zum Häretiker stempeln kann.

Die wesentliche Schwäche des Begriffes «prosopon» bei Nestorius — das sieht auch der V. — liegt darin, daß er ihn nicht von dem der Individualität abgrenzt. « Prosopon » ist nach Nestorius das, wodurch ein Wesen (essere) erkennbar wird, und zwar nicht bloß in der Ordnung der Wesenheit (essenza), sondern auch « bis zu den letzten bestimmenden individuellen Eigenschaften », die es jedem anderen Wesen in seiner Einzigkeit zu erkennen geben (S. 403). Wenn dem so ist, muß es natürlich auch ein menschliches prosopon in Christus geben, weil er ein menschliches Individuum ist (S. 406). Der Sohn Gottes hat aber nach Nestorius das « prosopon physikon » der Menschheit als eigenes angenommen und der Menschheit sein göttliches prosopon geschenkt. So gibt es also nur ein einziges prosopon in Christus, eben das göttliche. Der V. nennt diese Theorie selbst mit Recht « bizarr » und kritisiert die radikale Schwäche des Begriffes prosopon bei Nestorius (S. 411).

Das Schlußurteil des V. über die Christologie des Nestorius lautet: Sicher kann jeder sich auf die zweifellos vorhandene Unvollkommenheit in seiner ganzen theologischen Spekulation berufen. Diese Unvollkommenheit ist unleugbar. Es wäre aber ungerecht, sie nur

im Fall des Nestorius hervorzuheben. Die parallele christologische Darstellung Cyrills ist sicher nicht vollkommener und weniger zweideutig. Dasselbe ist von allen christologischen Lehren seiner Zeit zu sagen (S. 423). Das letzte Wort über die Christologie des Nestorius ist trotz des namhaften Beitrages, den der V. zur Erforschung seiner Lehre geleistet hat, noch nicht gesprochen.

Nun zum Urteil des V. über Cyrill, seine Christologie und sein Vorangehen gegen Nestorius. Die Christologie beurteilt er äußerst kritisch, vielleicht manchmal zu kritisch, und sein Vorangehen vernichtend, wie uns scheinen will zu streng.

Der Grundfehler Cyrills ist, wie der V. richtig hervorhebt, daß er zwischen physis, hypostasis und prosopon nicht unterscheidet (S. 369). Cyrill will jedoch Gottesnatur und Menschennatur im vollen Sinne unvermischt und ungetrennt wahren, bedient sich aber einer Ausdrucksweise, die mißverständlich ist; genau wie seinerseits Nestorius die Einheit Christi hochhalten will, obwohl er sie mit unzureichenden Worten und Begriffen darstellt. Man darf weder Nestorius noch Cyrill zum Häretiker machen, weil ihre Christologie noch unvollkommen war.

Das Vorangehen Cyrills im Kampf gegen Nestorius sucht der V., obwohl er es scharf verurteilt, doch zu begreifen. Cyrill mußte von seinem Standpunkt aus die dualistiche Christologie des Nestorius als Häresie betrachten (S. 131). Wenn Nestorius von zwei Naturen sprach, dann hieß das im Verständnis Cyrills zwei Hypostasen und zwei prosopa (S. 370). Cyrill suchte dem Nestorius die alexandrinische Christologie aufzuzwingen, vor allem in seinem dritten Brief, der die Anathematismen enthält, durch den er den ihm vom Papst Cölestin gegebenen Auftrag überschritt. Es ist aber doch zu beachten: Wenn Cyrill überzeugt war, seine alexandrinische Christologie sei die einzig richtige, kann man ihm daraus allein eigentlich keinen Vorwurf machen. Es ist klar, daß Cyrill dem Nestorius gegenüber nicht objektiv war und daß die kirchenpolitische Rivalität zwischen Alexandrien und Konstantinopel in seinem Vorangehen entscheidend mitbestimmend war. Cyrills Kampf gegen Nestorius entsprang nicht bloß reinem Glaubenseifer. In seinen Streitschriften gegen Nestorius wählte er die in sein Konzept passenden Stellen nach einem schon feststehenden Plan aus, um sie zu widerlegen. Der V. sucht dies zu entschuldigen mit dem Hinweis darauf, daß so etwas im Altertum eben üblich war (S. 139).

Das Bild, das man sich in der Kirche von Nestorius machte, wurde aber Jahrhunderte hindurch von diesen Streitschriften geprägt. Dafür ist Cyrill verantwortlich. Jedenfalls war er in der Wahl seiner Mittel im Kampf gegen Nestorius reichlich skrupellos. Es ging ihm nicht einzig darum, den wahren Glauben zu retten, sondern er suchte auch, den verhaßten Rivalen in Konstantinopel niederzuringen. Der V. geht soweit, der Sache nach zu behaupten: Es kam Cyrill gar nicht darauf an, genau festzustellen, was sein Gegner eigentlich meinte, sondern die für ihn gefährliche Situation in Konstantinopel zu seinen Gunsten zu wenden.

Hier wäre es gerechter und sachlicher, das letzte Urteil über die Absichten und die Gesinnung eines Mannes, der immerhin von der ganzen Kirche jahrhundertelang als Heiliger verehrt wurde und noch immer verehrt wird, Gott zu überlassen.

Der V. geht unbeschwert von traditionellen Vorstellungen an die Probleme heran. Auch Aussagen des kirchlichen Lehramtes über Fakten, die mit dem Glauben nicht in notwendiger Beziehung stehen, sieht er mit Recht als nicht unbedingt bindend an. Vielleicht kann man ihn aber von einer ihm selbst wohl unbewußten Tendenz, die Fakten eher zugunsten des Nestorius als des Cyrill zu interpretieren, nicht ganz freisprechen.

Im ganzen ist die gründliche Untersuchung von L. I. Scipioni, der sich ehrlich um unbedingte Sachlichkeit bemüht, ein bedeutender Beitrag zur Erforschung des gesamten Fragenkomplexes um Nestorius, Cyrill und das Konzil von Ephesus.

W. de Vries, S. J.

Alberto Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Editrice « La Garangola », Padova 1974, pp. 318.

Sullo scorcio del quarto secolo, o agli inizi del quinto, il problema della natura, del compito e del destino dell'uomo è stato affrontato per la prima volta in forma sistematica da Nemesio di Emesa nel suo Περὶ φύσεως ἀνθρώπου. Dimenticato col declinare della scuola di Antiochia, alla quale l'autore si dimostra evidentemente legato, questo trattato ha avuto nella tarda patristica e nella scolastica, dove venne conosciuto come opera di Gregorio di Nissa, un'influenza non trascurabile. La critica moderna l'ha considerato anzitutto una dossografia, perché è densissimo di citazioni, e ne ha per lo più trascurato o sottovalutato il valore intrinseco e il significato storico. Soltanto negli anni del secondo dopoguerra l'attenzione è stata riportata su questi elementi, ma il lavoro di Alberto Siclari è il primo esame sistematico ed esauriente di tutta l'opera dell'Emeseno. D'altronde, come scrive l'autore, una valutazione più equanime del Περὶ φύσεως ἀνθρώπου doveva necessariamente tenere nel debito conto « l'importanza del disegno d'insieme dell'opera e le difficoltà assai rilevanti che il vescovo Emeseno ha saputo superare nel tradurlo in atto », elementi che potevano essere colti soltanto « individuando i motivi di fondo del trattato e seguendo passo passo il loro sviluppo » (pp. 27-28).

L'opera di Nemesio meritava questa fatica, e per la notevole influenza che ha esercitato nella elaborazione delle tesi antropologiche di autori come Giovanni di Damasco e Tommaso d'Aquino, e di per se stessa. Il trattato dell'Emeseno, che probabilmente è la prima antropologia sistematica dell'Oriente e senza dubbio è il primo scritto del genere dovuto ad un autore cristiano, ha anzitutto il pregio di un'impostazione che lo rende particolarmente congeniale alla

nostra sensibilità moderna. L'uomo vi viene infatti esaminato non soltanto nella dimensione spirituale, ma in tutta la sua complessa natura psicosomatica. Con l'aiuto delle scienze mediche sono minuziosamente analizzate parti e funzioni dell'organismo con il duplice scopo di delinearne la struttura che lo rende strumento sensibile e perfetto al servizio delle facoltà psichiche, e di porre in chiaro come esso sia il compendio e l'immagine fedele del mondo sensibile, che nel microcosmo umano si congiunge intimamente con la realtà spirituale e la riscatta dalla sua caducità.

Il tema, tipicamente ellenico, dell'ordine che permea tutta la realtà e raggiunge la sua pienezza in quel σύνδεσμος mirabile che è l'uomo, costituisce l'elemento portante del trattato, che peraltro, dopo la proposizione del tema di fondo, si sviluppa in una serie di analisi variamente articolate. Nemesio dapprima affronta il problema della natura dell'anima, della formazione e della struttura del corpo, della loro unione nel composto umano, che pur risultando perfetta non comporta la perdita della sostanzialità dell'anima, e la descrizione delle facoltà e funzioni di questa, degli organi in virtù dei quali esse si esplicano e delle interazioni psicofisiche che tanta parte hanno nella concreta esistenza d'ogni giorno. Sulla base di tale analisi, condotta con il sussidio principalmente delle dottrine neoplatoniche e della medicina ellenistica, Nemesio esamina poi il problema della libertà umana, cui cerca di dare una soluzione fondata sulle tesi elaborate da Aristotele, e confuta il fatalismo nelle sue varie forme, per terminare con una appassionata difesa della provvidenza divina culminante in una vera e propria teodicea.

Nell'esporre queste dottrine Alberto Siclari mette in evidenza l'indipendenza di giudizio dimostrata dall'Emeseno, che accoglie e respinge quanto scienza e filosofia del suo tempo potevano offrirgli per i suoi scopi con assoluta libertà e notevole discernimento, senza lasciarsi intimidire da nomi famosi come quelli di Platone e di Aristotele. Certamente, egli rileva, vi è un criterio irrinunciabile che indirizza Nemesio nelle sue scelte: la compatibilità delle tesi accolte con l'ortodossia, per la quale questo vescovo rivela una sensibilità finissima, pur senza mai mostrarsi settario o ottusamente intransigente. Ciò non significa, tuttavia, che Nemesio rinunci a difendere con argomentazioni razionali le proprie convinzioni; tutt'altro; la peculiarità del suo scritto è quella di aver lasciato alla sapienza ellenica il compito di difendere la fede cristiana. Su questo punto l'autore insiste particolarmente, rilevando come l'accusa mossa a Nemesio di aver supinamente accolto le tesi filosofiche correnti trascuri affatto l'efficacia apologetica del metodo di lavoro dell'Emeseno, che, contrapponendo agli avversari della sua fede dottrine elaborate non in seno al cristianesimo stesso, ma dai più grandi e apprezzati esponenti di quella cultura nel cui nome lo si combatteva, ritorce abilmente contro di essi le loro armi.

Lo studio, che viene a colmare una lacuna non indifferente nella storiografia filosofica del pensiero tardo-antico, si raccomanda per la

validità del metodo seguito. È condotto analiticamente senza tuttavia che l'attenzione alle tesi e agli obiettivi essenziali di Nemesio venga sopraffatta dalla cura posta nel seguirne fedelmente sin nei dettagli il pensiero. L'autore si dimostra particolarmente attento alla collocazione storica delle dottrine esposte e preoccupato di indicarne, anche con l'aiuto degli studi esistenti, le possibili fonti più o meno dirette. Molto vasta e, ci sembra, veramente completa, la letteratura critica di cui lo studio si giova e che sovente pone a confronto in note dense e stimolanti.

A. BABOLIN

Ioannes [John] D. BAGGARLY, S. J., *The Conjugates Christ-Church in the* Hexaemeron *of Ps.-Anastasius of Sinai, Textual Foundations and Theological Context,* Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae — Romae, Roma 1974, pp. 80 + 5 plates.

This book contains a privately printed excerpt from a doctoral dissertation in theology presented at the Pontificia Università Gregoriana in Rome. The section chosen for publication deals with the text of the *Hexaemeron* ascribed to Anastasius of Sinai (Migne, *PG* 89, 851-1078). On p. 6 the author tells us he presents this excerpt primarily as a progress report on the critical edition of the text which he has undertaken (cf. *OrChrPer* 37 [1971] 243). A list of 34 manuscripts known to the author, with descriptions of varying length, is found on pp. 21-55. On pp. 56-69 selected readings from 29 of the codices, Hervet's Latin translation and Magnus Crusius's edition of the last paragraph of the text are used to establish a provisional stemma of the manuscripts, which is given on p. 69. A brief history of the printed text covers pp. 70-75. This study represents the first investigation of the relationship of the codices of this *Hexaemeron.*

The author informed me in a private communication that he would make two corrections to the stemma.

First, the stemma indicates that Codex A. 5 of the Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna was independently copied from the same hyparchetype that *Codex Scorialensis* y. III. 4 and *Codex Vindobonensis theologicus Graecus* 250 depend from. This is hardly probable, since it is quite unlikely that the three codices would have independently omitted ἀλλ' οὐ προστακτικῶς at *PG* 89, 1053 C (34). (Cf. the lemma given on pg. 64). The author believes that in the end *Scor.* y. III. 4 and the Bologna codex will turn out to be copies of the Wien codex.

Secondly, the author judges that the stemma gives too much independence to *Codex Graecus* 88 of the Biblioteca Angelica in Rome. This codex and *Codex Scorialensis* X. II. 12 alone have Θεοσέπτου in place of Θεόπτου at *PG* 89, 858 A (9). (The lemma is given

on p. 64). In addition, the Angelica codex, because of an omission due to homoeoteleuton, leaves out ἐγκατέστησε at *PG* 89, 853 D (54), while *Scor*. X. II. 12 has it. (Cf. the lemma on p. 62). These two facts create a fairly strong suspicion that the Angelica codex was copied from *Scor*. X. II. 12.

G. NEDUNGATT, S. J.

Liturgica

Studies on Syrian Baptismal Rites (*The Syrian Churches Series VI*, ed. by J. VELLIAN), Kottayam, C.M.S. Press, 1973, pp. 117.

All but one of the eight studies which make up the present volume are reprints. The reviewer's task is largely accomplished simply by mentioning them. 1) K. A. Aytoun, " *The Mysteries of Baptism* by Moses bar Kepha Compared with the *Odes of Solomon* ". (*The Expositor*, Ser. VIII, 2 (1911), 338-58; 2) E. J. Duncan, "The Administration of Baptism in the *Demonstrations* of Aphraates ", = *Baptism in the Demonstrations of Aphraates, the Persian Sage* (Washington 1945) 104-32; 3) L. L. Mitchell, " Four Fathers on Baptism: St. John Chrysostom, St. Ephraem, Theodore of Mopsuestia, Narsai ", (hitherto unpublished, pp. 37-56); 4) A. F. J. Klijn, " Baptism in the *Acts of Thomas* ", = *The Acts of Thomas: Introduction, Text, Commentary* (Leiden 1962) 54-60; 5) B. Botte, " Postbaptismal Anointing in the Ancient Patriarchate of Antioch ", = " L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche ", *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza Il Cardinale Giacomo Lercaro, vol. II* (Rome 1967), 795-808; 6) S. Brock, " A New Syriac Baptismal *Ordo* Attributed to Timothy of Alexandria ", adapted from *Le Muséon* 83 (1970) 367-431; 7) E. C. Ratcliff, " The Old Syrian Baptismal Tradition and its Resettlement under the Influence of Jerusalem in the Fourth Century ", *Studies in Church History* 2 (1965) 19-37; 8) S. Brock, " Consignation in the West Syrian Baptismal Rites ", = " Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy ", *Journal of Theological Studies* 23 (1972) 16-64 (extracts of pp. 24-40).

Why have these studies been put between two covers? The Editor explains in his Foreword. " One of the aims of *The Syrian Churches Series* is to make important studies on Syrian Churches available to students, especially in India, who are not often in a position to have access to such studies which appear in different periodicals and varied languages abroad ". The volume thus serves a very practical purpose.

The book is a valuable collection of documents and studies, though of unequal worth. The get up is poor. Proof reading has been

grossly neglected from the very first page onwards. The Roman types of the printing press, fairly well fitted for the English language, can hardly cope up with the other European languages, particularly in the footnotes. Hopefully, Arthur Vööbus will recognize himself in Arthur Voobus (p. 1) — just for a sample. The transliteration of Greek is often faulty (e. g. pp. 67, 95). On p. 102, n. 4 cites de Vries, *op. cit.*, but there is no previous citation of de Vries in the volume, as the first part of Brock's article has been omitted. These and other editorial failures pay scant tribute to the worthy contributors.

In this edition, Brock's original title " A New Syriac Baptismal *Ordo*... " has been changed to " A New Syrian... ", thus pointing up anew the question of the use of *Syriac* and *Syrian* (Cf. J. Narsallah, " Syriens et Suriens ", *Symposium Syriacum, Orient. Christ. Anal.*, Rome 1974, pp. 487-503). *Syriac*, like *English*, can be used both substantively and adjectively to refer to the language. In this sense, it seems incongruous to refer to Chrysostom, as is done in Mitchell's study (p. 37), as one of the " Syriac Fathers ", in spite of Chrysostom's Antiochene roots and copious translations of his works into the Syriac language. Perhaps there is now nothing to do but uphold the expression " The Syrian Churches ", unless " Syriac Churches " is preferred to the cumbersome " Syriac-speaking Churches ".

The overall value of the present volume consists in the choice of works shedding light on an ecclesial tradition different from the more widely known Roman and Byzantine traditions, but one which once stood closer to the Apostolic world.

G. Nedungatt, S. J.

Emmanuele Testa, O.F.M., *Usi e riti degli Ebrei ortodossi* (= *Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum.* Collectio minor n. 15) Franciscan Printing Press, Jerusalem 1973, pp. XVIII + 236 di testo + 108 pagine di illustrazioni.

Si tratta di 23 capitoli su altrettanti aspetti della vita religiosa e sulle tradizioni degli Ebrei; di una descrizione della prassi attuale con buona conoscenza e abbondanti citazioni della Mishnah e del Talmud. Molto buoni gli ultimi due capitoli sulla speranza d'Israele e sulle sette e correnti degli Ebrei. Un buon insieme di fotografie attuali e di illustrazioni documenta ampiamente il testo. Il libro si legge con interesse e profitto. Accanto a questi pregi, dei difetti di una certa rilevanza. L'opera vuole essere ecumenica, ma purtroppo il suo linguaggio non lo è: p. 49: « fanatismo asfissiante » a proposito della pratica del sabato; p. 45 « chiasso indiavolato » sul modo di pregare; p. 95: « più schietto orgoglio nazionale », a proposito della festa dei Purim; p. 131; « gli Ebrei... se in tutto sono superstiziosi, sulle regole alimentari sono superstiziosissimi ». E così altre affermazioni poco rispettose dell'altrui modo di fare: pp. 71, 74, 87, 108,

116, 152, etc. L'opera è poco ecumenica anche nel metodo: l'accostamento del pensiero e della prassi ebraica a citazioni del Nuovo Testamento sarebbe stato utilissimo se si fosse evitato di opporre la prassi in se stessa alle aberrazioni da essa derivate, e in questo senso da Gesù criticate. Trattandosi di un lavoro di divulgazione, certe questioni difficili, come il senso pre-biblico di certe feste, potevano essere evitate oppure spiegate a fondo. La soluzione dell'annosa questione sulla data della Cena di Gesù è tanto radicale quanto poco provata. Altro difetto maggiore è la descrizione della parte eucologica, fatta in modo superficiale e su fonti di seconda mano. Molto incostante il criterio di trascrizione dell'ebraico in caratteri latini (non esiste un sistema unico per tale trascrizione, ma a un autore si può chiedere di scegliere il proprio sistema e di non cambiarlo senza preavviso); qualche sbaglio evidente: p. e. p. 171: *She'ol* con *'ain*. Inammissibile il commento del mosaico della Nascita di Gesù della Cappella Palatina di Palermo (fig. 1): l'angelo che annunzia la Natività ai pastori non è affatto l'« angela » Lilit; cf. per ulteriori precisazioni, Otto DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, Londra 1949, p. 267.

M. ARRANZ S. J.

The Word in the World. Essays in Honor of Frederick L. Moriarty, S. J., edited by Richard J. CLIFFORD, S. J. and George W. MACRAE, S. J., Weston College Press, Cambridge, Mass. 1973, pp. x + 282.

These eighteen essays are intended on the occasion of his sixtieth birthday as a gift offered to Frederick Moriarty, S. J., mentor and teacher to all the contributors during his long tenure as OT professor at Weston College School of Theology, Cambridge, Mass. (1951-1971) and at the Pontifical Gregorian University where he lectures each year for one term. One of the leading products of the Albright school of biblical studies, Moriarty remains active as teacher and scholar, now dividing his time between Boston College and the Gregorian. The detailed twelve-page listing of his publications from 1947 to 1972 witnesses to his steady and productive output. What his colleagues have assembled is a commemorative volume of high quality research organized about three themes: biblical studies, essays on patristic liturgy and exegesis, and finally contributions about how the gospel is reflected in contemporary philosophy and literature.

Of special interest to readers of *Orientalia Christiana Periodica* will surely be three historical contributions on the liturgy. R. Taft of the Oriental Institute writes on " Psalm 24 and the Transfer of Gifts in the Byzantine Liturgy. A Study in the Origins of a Liturgical Practice ". Taft shows, conclusively in our opinion, that the Byzantine Great Entrance Chant was originally an antiphonal psalm which

later disappeared through the vagaries of liturgical evolution. This richly documented study of the Cherubicon offers particular insights where the author draws upon material from the largely unexplored Armenian liturgy which, as we know, drew early and widely from Constantinople. Useful information on the Chaldean liturgy is also found in the article by W. F. Macomber, " The Liturgy of the Word According to the Commentators of the Chaldean Mass. " Macomber, professor of the Oriental Institute, cites pertinent passages from Theodore of Mopsuestia to explain his sacramental theology and he draws upon the early 7th century commentator Gabriel Qaṭraya ben Lipah. The essay by E. J. Kilmartin of Weston College discusses " The Eucharistic Prayer: Content and Function of Some Early Eucharistic Prayers ", largely an analysis of the Eucharist in Justin Martyr and the *Didache*. His final section on pastoral implications for today includes a concise critique of those Western liturgists who have overly stressed the " moment of consecration ". Kilmartin shows that the liturgical celebration must include a commemoration of past events from salvation history as well a faith affirmation marked with eschatological dimensions.

Among the contributions one should note that of R. J. Daly of Boston College on " The Hermeneutics of Origen: Existential Interpretation in the Third Century " which provides a handy list of Origen's seven hermeneutical principles. Daly's essay is a model of conciseness and incisiveness. Several illuminating texts from Latin and Greek patristic sources are analysed by J. Begley in his study of the sources for the idea of the *triplex munus Christi:* the function of Christ as prophet, priest and king.

This *Festschrift*, carefully and handsomely produced by photo-offset from a typed text, is a real bargain ($ 3.50) in these days of over-priced books.

Weston College
Cambridge, Mass.

M. A. Fahey, S. J.

Historica

Louis Bréhier – René Aigrain, *San Gregorio Magno, gli Stati Barbarici e la conquista araba* (590-757) [= *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, cominciata sotto la direzione di Augustin Fliche e Victor Martin; continuata sotto la direzione di J.-B. Duroselle e Eugène Jarry, vol. V], 2a ed. ital. a cura di Paolo Delogu, Editrice S.A.I.E., Torino 1971, pp. 814, con 47 tavv. f. t. e 6 cartine geografiche.

Nell'originale francese, questo V volume della classica collana di storia ecclesiastica del Fliche e del Martin apparve per la prima vol-

ta nel 1938; nove anni dopo, nel 1947, venne ristampato. Ma, nel frattempo, era stata pubblicata una versione italiana dei canonici S. Bertola e G. Destefani, arricchita, rispetto all'originale francese, di aggiunte bibliografiche preferibilmente italiane o di autori italiani, di indici, di prospetti sincroni, di illustrazioni e di cartine (L.I.C.E. – R. Berruti e C. – Torino 1945). Tale arricchimento era dovuto alle cure di Mons. A. Pietro Frutaz e rappresentava, indubbiamente, un notevole passo avanti rispetto all'edizione originale, che pur era dovuta a due storici di chiara fama internazionale.

Coll'andar del tempo, la nuova Casa Editrice che aveva acquistato i diritti di traduzione di tutta la collana venne a trovarsi di fronte al problema di una seconda edizione italiana di questo e di vari altri volumi, mentre alcuni stavano già raggiungendo la terza edizione. Fondandosi sul periodo storico trattato nel V volume e sulle competenze specifiche che esso suppone, l'impresa di farne la seconda edizione venne affidata al giovane prof. Paolo Delogu dell'Università di Roma.

Solo chi non ha esperienze specifiche dura fatica a immaginare l'ampiezza delle ricerche bibliografiche, la vastità delle cognizioni storiche, la sicurezza linguistica e il senso delle proporzioni che gli ha richiesto questo lavoro. Perché egli, oltre ad aver dovuto rivedere la vecchia traduzione sull'originale francese (revisione necessaria sia per qualche interpretazione inesatta sia per rimodernare l'italiano spesso arcaico dei due Traduttori suaccennati) e oltre ad aver dovuto integrare o rettificare il testo in più punti, s'è dovuto accollare il peso enorme di aggiornare la bibliografia, « cercando di offrire al lettore le indicazioni di tutti gli studi di rilievo scientifico usciti, sui diversi argomenti trattati nel volume, tra il 1940 ed il 1970 » (p. 5). Si sa che in questi casi il difficile non è tanto la raccolta del materiale quanto la giusta selezione di esso.

Ci pare che il Delogu abbia superato brillantemente questa difficoltà – fatto che denota, oltre al resto, la padronanza con cui egli si muove nella storiografia dei secoli VI-VIII, sia nel settore ecclesiastico che in quello civile. Lo studioso italiano proverà una particolare compiacenza nel vedere utilizzare i contributi, non solo di studiosi stranieri emersi specialmente in questo dopoguerra (ad es. Peter Charanis, Hans Georg Beck, Paul Lemerle, Georg Ostrogorsky, Paul Goubert, Johannes Karayannopulos, Michael David Knowles, Jacques Fontaine), ma anche di numerosi e noti storici italiani, come Ottorino Bertolini, G. Paolo Bognetti, Giulio Vismara, Eugenio Duprè Theseider, Raoul Manselli, Agostino Pertusi. Per altri invece sarà una gradita sorpresa rilevare la quantità e la qualità dei contributi in lingua spagnola, specialmente lungo il capitolo IX dedicato alla *Spagna Cristiana* (pp. 315-371).

Sulle rettifiche e gli aggiornamenti apportati al testo e alle note si potrebbero fare molti rilievi interessanti; qui ci basti dire che non sono poche le pagine corrette, sfumate o rinnovate completamente dal Delogu; si vedano per esempio le pagine 63 (n. 37), 74 (n. 76),

p. 94, pp. 98-101, p. 269 (n. 70), pp. 319-20, p. 334, p. 423, p. 547 pp. 554-561...

Tale lavoro di rinnovamento di un libro che contava oltre trent'anni di esistenza era, ovviamente, indispensabile. I motivi di tale necessità, più che filologici, sono di carattere storiografico, come insinua il Delogu nella magnifica Introduzione Generale, dove traccia un bel quadro delle « prospettive e problemi di storia della Chiesa » da Gregorio I a Gregorio III. Si tratta di riflessioni molto utili per chi si avventura nello studio o nella ricerca del periodo che vide il crollo dell'opera militare e politica di Giustiniano, l'avanzata fulminea dell'Islam, lo scoppio dell'Iconoclasmo, l'irruzione e l'insediamento dei Longobardi in Italia a spese dei Bizantini, l'ascesa della potenza dei Franchi, ecc.

Infine accenneremo alla bellezza delle illustrazioni distribuite sulle 47 tavole in bianco e nero e all'utilità non solo delle 6 cartine, ma soprattutto dell'Indice analitico alfabetico dei nomi e degli argomenti notevoli (pp. 761-797).

C. Capizzi S. J.

Peter K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism, A Study in Ideas*, volumen II: *I. V. Kireevskij*, Mouton, The Hague-Paris 1972, p. x + 406.

Ivan V. Kireevskij, the inspirer of Moscow Slavophilism recently attracted the attention of several scholars. In 1966 Eberhard Müller produced a judicious work under the title: *Russischer Intellekt in europäischer Krise, Ivan V. Kireevskij (1806-1856)*, Köln-Graz. Two years later a particular aspect of Kireevkij's ideology was studied by Wilhelm Goerdt, *Vergöttlichung und Gesellschaft, Studien zur Philosophie von Ivan V. Kirejevskij*, Wiesbaden 1968. Surprisingly P. Christoff left this solid study unnoticed. In 1972, simultaneously with the reviewed book, Abbott Gleason brought forward a fresh work: *European and Muscovite, Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, Cambridge, Mass. 1972, laying stress on the life and cultural environment of his hero, while in P. Christoff's study the analysis of Kireevskij's ideology is prominent.

In his book on Chomjakov the author has already given us proof of his solid method, sound judgement and objectivity. The same qualities characterize the present volume. Its first part consists in a biographical sketch, the second part is an exposition in seven chapters of the principal features of Kireevskij's ideology.

In the long-standing controversy about the sources of Kireevskij's system of ideas, the author concedes a rather limited influence to Western romanticism and German philosophy, and discovers the roots of Kireevskij's thought in the Christian heritage, more accurately in " the doctrine of Eastern Orthodox Fathers ". This last term

is, however, not explained in the book. The addition ' Orthodox ' Christoff considers necessary; hence he assumes that even an heterodox writer could be called a Church Father. No time limit is indicated, so the ' age of Fathers ' is presumably still with us. In this case the term may be better identified simply with ' Christian tradition '.

It is in the writings of the Fathers that we should look for the guiding principle of our thinking, called the ' wholeness of the spirit '. This gives us superiority over anything Western philosophy and Western mind could offer. The author considers the principle of the ' wholeness of the spirit ' the characteristic mark of Kireevskij's ideology, and Kireevskij's views on Western philosophy, on the future of Russia, the emancipation of serfs, etc. are discussed in the light of this principle. This principle is regarded as the most important achievement of Kireevskij's thought, though neither its genesis, nor an adequate explanation of the concept is offered in the book.

To the ' wholeness of the spirit ' is related the concept of the ' heart ' that holds a central position in the epistemology of the Christian East in general and of Kireevskij in particular. We look in vain for a short explanation of this concept and for its connection with Patristic teaching. The itinerary of this notion from Plato through the Fathers up to our own times should have been briefly elucidated. According to Plato and the Platonists, we reach God exclusively by the intellect, and only to the *nous* is true Reality accessible; other forces, being an obstacle, defile and burden on the way to God. Greek Fathers corrected Plato in this point. They were well aware that the whole man and all his faculties must be divinized, and hence they substituted the *nous* by a more comprehensive and more biblical term — the ' heart '.

From the letters of Kireevskij to the hieromonk Makarij of the Optina Pustyn' we can gather the names of a dozen Church Fathers who probably impressed him more than the rest. They are: Isaac the Syrian, Maximus the Confessor, Gregory Palamas, Mark the Hermit, Theodore the Studite, abbot Thalassius, Kallistos Telikudes, Simeon the New Theologian, Kallistos Kataphrygiotes, Barsanuphios, John Damascene, Gregory of Sinai. We may omit the critical question, if all these are really the authors of the works ascribed to them. Nothing induces us to surmise that Kireevskij had a thorough knowledge of Greek patristics. On the contrary the spelling of the names and the texts quoted suggest that he chiefly exploited the pages of *Dobrotoljubie*. The names quoted do not represent the golden age of Eastern patristics; they are spiritual writers rather than theologians. And even more significantly, most of them represent only one spiritual current, i. e. hesychasm, rather than Eastern spirituality in its entirety.

Should be Kireevskij considered a truly religious man, a Christian of deep faith?

P. Christoff points out that his concept of *narodnost'* has a religious and philosophical imprint. At the same time any reader is aware that Kireevskij's religiosity is nourished by and stems from his admiration of the *narod.* He was deeply moved by the faith of the simple Russian faithful, but we cannot say whether Kireevskij's heart harboured a similar faith; perhaps only a craving for faith moved him.

The author calls attention to the fact that Kireevskij had no particular sympathy for either the Byzantine and Russian historical Church, or for the Church of his own times, excepting only Russian sanctuaries of piety — monasteries. In this point Kireevskij deviates from the genuine Eastern and Russian tradition, in which one's *sentire cum Ecclesia* (*cerkovnost'*) is the basis of true faith. (Cf. *Dictionnaire de Spiritualité,* t. IV, Paris 1960, 442-450).

This is a thorough and illuminating book. Almost all the problems of Kireevskij's ideology have been tackled, many of them elucidated, but a few of them still remain unsolved.

J. Krajcar S. J.

Wilhelm De Vries, *Orient et Occident.* Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques, Les Editions du Cerf, Paris, 1974, pp. 282.

Il volume raccoglie otto saggi che l'A. pubblicò originariamente in lingua tedesca su periodici e in miscellanee commemorative, tra gli anni 1967 e 1973.

Benché gli specialisti li conoscano già, fin da quando essi apparvero singolarmente, il trovarli ora raggruppati in un volume, oltre a sollecitare una riflessione globale sulla struttura della Chiesa nel primo millennio, può offrire l'occasione per giudicare la recente attività scientifica dell'A., in questo volume efficacemente rappresentata.

Nel primo studio, sul primo concilio di Nicea, l'A. prospetta il delinearsi di una teoria del concilio ecumenico. L'aggettivo *ecumenico,* attribuito a quel concilio, non ha tuttavia il senso tecnico odierno.

Nel secondo saggio l'A. esamina quale interpretazione del primato romano fosse accettata allora da parte degli Orientali. Essa è rispecchiata dal canone terzo del costantinopolitano primo: semplice primato di onore, fondato sulla situazione politica di Roma.

Il terzo e il quarto saggio, dedicati rispettivamente al concilio di Efeso del 431 e al concilio di Calcedonia del 451 sono, come era da attendersi, i più importanti della raccolta.

Nel primo dei due concili, il primato del papa, è riconosciuto in un certo modo; non si tratta però della concezione romana del primato (pp. 82-83).

Trattando, nel quarto saggio, di Calcedonia, l'A. addita il manifestarsi in quel concilio della divergenza fondamentale fra Oriente e Occidente, cioè del principio collegiale da una parte e del monarchico dall'altra.

L'acclamazione, « Pietro ha parlato per bocca di Leone! », non deve essere fraintesa. Se il concilio avesse accolto in maniera assoluta l'autorità dottrinale di Leone, il *Tomus* del papa non sarebbe stato discusso dai Padri (pp. 141, 145).

Del costantinopolitano secondo, tenuto l'anno 553, che interessa il quinto saggio, l'A. dice icasticamente che fu senza il papa e contro di lui, in quanto scomunicò praticamente Virgilio. Eppure fu ritenuto *ecumenico* dai papi successivi. Riguardo al concilio costantinopolitano terzo, celebrato negli anni 680-681, per comporre i dissensi fra Roma e Costantinopoli a proposito del monotelismo, l'A. constata il manifestarsi di due tendenze discordi. Gli uni erano disposti a vedere in Roma la prima sede di tutta la cristianità, rifiutando però di attribuire al papa un'autorità decisiva e assoluta in materia di fede. Gli altri si pronunciavano risolutamente in favore dell'autorità papale in materia di fede, giungendo perfino, alcuni di loro, ad attribuirgli un primato di giurisdizione. Di fatto « il concilio, come tale, non attribuisce autorità assoluta in materia di fede al vescovo di Roma » (p. 220).

La stessa affermazione vale per il secondo concilio di Nicea, del 787. Se, da una parte, il patriarca Tarasio accetta la lettera di papa Adriano, tuttavia è l'imperatore, non il papa, a convocare il concilio (p. 235); inoltre, i Padri conciliari non pronunciano la formale condanna dell'iconoclasmo prima di aver esaminato per conto proprio la questione (p. 238).

L'ultimo saggio, si occupa del quarto costantinopolitano degli anni 869-870. L'A. sospetta che in quel concilio l'adesione alla condanna romana di Fozio non fosse immune da pressioni (p. 273). Comunque, anche allora, « Roma è considerata alla stregua della sede degli altri patriarcati » (p. 278).

L'A. conclude queste riflessioni sulla storia del constantinopolitano quarto con una constatazione che può essere emblematica per tutto il complesso dei saggi riportati nel volume: Oriente e Occidente cristiani divergono profondamente sul modo di concepire l'istituzione ecclesiale.

L'A. affronta, come si vede, il dominio difficile della storia delle idee. Egli parla di strutture, ma sono piuttosto le concezioni interpretative delle strutture che va ricercando nei dati storici.

A priori, era già ovvio che non si poteva trovare a Nicea il primato romano quale fu definito nel concilio vaticano primo. La proiezione di concezioni successive nella storia dei primi secoli non può essere che anacronista. É scontato che l'A. debba concludere per la divergenza tra Oriente e Occidente circa il primato del vescovo di Roma. Non è una novità questa conclusione. Non è una novità neppure per Congar. « Nous le savons déjà » egli dice nella *Présentation*

(p. 3). E aggiunge, a proposito dell'avere l'A. sottolineato la diversa prospettiva d'Oriente e d'Occidente circa l'uso del potere giurisdizionale, « cela paraît la palissade » (*ibid.*, p. 4).

Tuttavia, lo stesso Congar previene la difficoltà di chi dubiti che il lavoro dell'A. aggiunga qualche cosa di nuovo. « Nous le savons déjà, mais personne ne l'avait montré avec une documentation aussi précise et irrécusable » (*ibid.* p. 4). Un conto è conoscere già una verità, che potrebbe essere lapalissiana conclusione di ragionamento a priori, e un altro è riscoprirla attraverso la storia.

Ci sembra che uno dei meriti del lavoro sia appunto di farci leggere la storia con maggior spirito critico.

L'A. si muove con sicurezza nella « selva selvaggia ed aspra e forte » della documentazione del primo millennio cristiano, soprattutto per quanto riguarda i concili *ecumenici*. La sua dimestichezza con gli *Acta Conciliorum Oecumenicorum* editi da Schwartz, con i *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, con la *collectio* del Mansi e con simili raccolte di documenti, risulta dalle numerose citazioni testuali addotte per giustificare ogni singola affermazione.

Con questo ricorso diretto alle fonti primarie, l'A. ci dà un'efficace lezione di sana metodologia storica. Per quanto le medesime fonti siano state oggetto di studio per generazioni di storici, il tornarvi senza mediazione resta non solo indispensabile ma è anche inesauribilmente arricchente per lo storico di tutti i tempi. Soprattutto quando si tratta di rileggere le fonti in una prospettiva che, non diciamo i manuali di storia ecclesiastica, ma neppure le monografie specializzate hanno tenuto presente.

L'A. vuole infatti, in tutti gli otto saggi, rileggere quelle fonti per coglervi là « la manière dont on a compris la structure de l'Eglise » (*Introduction*, p. 7). E l'A. ritiene che questa ricerca sia un passo preliminare indispensabile per una oggettiva e storica impostazione del problema ecumenico, almeno per quanto riguarda la tensione fra Oriente e Occidente. La sua conclusione è infatti che, « de chaque côté, on a mis l'accent sur un élément différent de cette structure » (p. 282).

Circa questa prospettiva ecumenica, Congar dice giustamente che « l'ouvrage du P. de Vries est un apport inestimable. Nous lui en exprimons notre immense gratitude » (*Présentation*, p. 6).

Ci associamo noi pure a questo autorevole giudizio del Congar. Siamo anche noi sinceramente grati all'A. per questa sua fatica. Il suo libro suggerirà senza dubbio al lettore, storico, teologo o ecumenista che sia, provocanti spunti di riflessione.

Nel caso nostro, la lettura del volume ci ha convinto ancor più della necessità di applicare a un periodo determinato della storia ecclesiastica i criteri generali della storia del cristianesimo e quelli ancora più vasti della storia universale del fatto religioso. É una linea di ricerca nella quale si deve coraggiosamente procedere oltre. Del resto, secondo Congar, questo libro è apporto inestimabile « pour un travail déjà commencé mais dont la plus grande partie reste à

faire » (*Présentation*, p. 6). Nel saggio sul concilio di Efeso, l'A. si domanda quale fosse allora la concezione della eresia e della unità della Chiesa (p. 93); se gli eretici ostinati appartengono ancora alla Chiesa (p. 98); se possano darsi scismi interni alla Chiesa o se invece gli scismi si pongano per se stessi al di fuori di lei (p. 98). Nel medesimo contesto, l'A. attribuisce ai due opposti partiti, di Cirillo di Alessandria e di Giovanni di Antiochia, la concezione secondo la quale la scissione è al di fuori della Chiesa. Egli lo prova con il fatto che i due partiti si sono riammessi reciprocamente alla comunione solo a condizione che ciascuno di loro rinunci alla propria *eresia* (pp. 98-99). La concezione romana sarebbe altrettanto intransigente (p. 273). Ci viene in mente il diverso modo con cui un altro autore affronta simili problemi. Per Greenslade infatti, l'interrogativo principale non consiste nel chiedersi se un determinato gruppo abbia lasciato la Chiesa, ma se conservi le note essenziali della Chiesa, così da essere riconosciuto tuttora parte di essa. È un problema difficile da risolvere; anzi, è difficile perfino impostarlo (S. L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church*, London [2], 1964, p. 201). Agostino — scrive Greenslade — ha proclamato a parole i Donatisti fuori della Chiesa. Ai fatti, li ha riconosciuti ancora nella Chiesa, in quanto conservano quel ministero e quei sacramenti che lo stesso Cipriano ha connesso strettamente con l'essenza della Chiesa (*Schism in the Early Church*, *op. cit.*, p. 183). Secondo Greenslade, anche l'orientale Severo d'Antiochia sarebbe giunto alle medesime conclusioni di Agostino, benché per vie diverse (*Schism in the Early Church*, *op. cit.*, p. 199).

Ma per questo difficile lavoro di ricerca interpretativa bisogna allargare i propri orizzonti più di quanto non abbia fatto lo stesso Greenslade. Se egli infatti approfondisce la sua *comprensione*, grazie a un comparativismo all'interno della storia della Chiesa, egli non si è cimentato nel comparativismo ancora più vasto della storia delle religioni. La storia delle divergenze dottrinali e delle differenti concezioni strutturali all'interno del fenomeno cristiano deve tenere conto della tipologia essenziale propria del fenomeno religioso considerato nella sua universalità. Viceversa, l'applicare al fenomeno cristiano quei parametri universali gioverà, oltre che alla comprensione della storia del cristianesimo, all'ermeneutica del fenomeno religioso universale. Secondo quanto scrive Kurt Rudolph, in un interessante saggio al quale rimandiamo, la famosa tesi di Walter Bauer, o del lento formarsi dell'ortodossia cristiana a partire da un certo numero di orientamenti diversi, ugualmente giustificabili, sviluppatisi nei primi tempi cristiani, ha un'estesa validità anche per il resto della storia delle religioni (K. RUDOLPH, *Einige Bemerkungen zum Thema « Schisma und Häresie » unter religionsvergleichendem Gesichtspunkt*, in: *Ex Orbe Religionum*. Studia Geo Widengren oblata, Leiden, Brill, 1972, Pars altera, pp. 326-339 [330]).

Ma facciamo, anche a questo proposito, un esempio concreto. L'A. scrive che gli Orientali avevano una particolare concezione circa il

soggetto personale dell'autorità infallibile della Chiesa. Essa era partecipata in maniera positiva, non esclusiva, da ciascuno dei cinque patriarcati. L'infallibilità sarebbe stata cioè patrimonio dell'insieme dei cinque patriarcati. L'uno o l'altro di loro avrebbe anche potuto cadere singolarmente nell'errore. Ma non si verificherebbe mai il caso che tutti cinque errino contemporaneamente in materia di fede (p. 278). In tal modo, il concetto orientale dell'infallibilità differirebbe da quello romano come, all'interno del fenomeno islamico, la concezione šī'ita dell'infallibilità o *'iṣma* differisce dalla sunnita. Infatti, mentre la prima attribuisce l'infallibilità all'*imām*, cioè al capo o maestro, presente sempre, benché nascosto, la seconda lo attribuisce all'*iǧma'* o consenso della comunità musulmana, secondo lo *ḥadīṯ* che fa dire al Profeta: La mia comunità non consentirà mai unanimemente su un errore (Cfr. Henri LAOUST, *Les scismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965, pp. 385-386). La somiglianza non è superficiale. Come, nell'Islam, i concetti di infallibilità si riferiscono sempre al dato coranico, al quale non possono in nessun caso opporsi; altrettanto, nel cristianesimo, l'ultima istanza rimane la Scrittura. In ambedue le religioni l'infallibilità è rapportata a quelle fonti primarie. Si tratta comunque di infallibilità relativa, non assoluta.

Inoltre, dal momento che il rapporto fra sunniti e šī'iti, all'interno dell'Islam, e, del resto, il concetto di setta islamica, rimangono soggetti a diverse interpretazioni, tanto che l'altro ḥadīṯ, delle settantatre sette in cui si suddivide la *umma* del Profeta, destinate tutte a perdersi fuorché una, costituisce una *crux* per gli studiosi di islamologia (cfr. W. MONTGOMERY WATT, *The Great Community and the Sects*, in: G. E. von GRONEBAUM (Ed.), *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1971, pp. 25-36 [pp. 25-26]) presumiamo analogamente che il discorso sui diversi concetti cristiani di infallibilità sia altrettanto difficile e suscettibile di numerose interpretazioni.

È soltanto un esempio per mostrare la possibilità e l'efficacia del comparativismo, specialmente fra quelle religioni le quali, come la cristiana e l'islamica, hanno subito un processo di « confessionalizzazione », attraverso il lento formarsi di centri di autorità, spartiacque fra ortodossia ed eterodossia.

Infatti l'Islam, con le sue dispute interne circa il peccato che esclude dal suo seno (se soltanto la formale infedeltà, cioè il rifiuto della professione di fede, o se qualunque trasgressione grave alla *šarī'a*, o legge divina, come volevano i Ḫāriǧiti), può illuminare la storia della discussione cristiana circa il porsi o meno fuori della Chiesa di gruppi dissidenti.

Proprio a riguardo di Islam e di Cristianesimo, la storia delle religioni insegnerebbe addirittura che l'esclusivismo assolutista, parafenomeno dei rapporti fra *ortodossia* ed *eterodossia*, non trova mai soddisfacente giustificazione nei dati storico-religiosi. Ma quando una religione è divenuta un saldo complesso tradizionale, l'umana universale tendenza ad assolutizzare quanto è proprio, in opposizione a quanto è altrui, sfocia fatalmente nell'assolutismo religioso.

Allora, l'egocentrismo religioso diviene un fenomeno analogo all'etnocentrismo e tende a sua volta all'imperialismo religioso (Gustav MENSCHING, *Zum Phänomen des Absolutheitsanspruches im Christentum und im Islam*, in: *Der Orient in der Forschung*, Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966, Herausgegeben von Wilhelm HOENERBACH, Wiesbaden, Harrassowitz, 1967, pp. 444-452 [p. 451]).

La storia delle religioni insegnerebbe pure che nella ricerca di quell'unità ecumenica, cui l'A. allude nella conclusione (p. 282), andrebbe scartata ogni pseudo-soluzione esclusivista *ecclesiocentrica* (per usare un neologismo basato sull'analogia con la pseudo-soluzione etnocentrica da scartare nei rapporti interculturali: come l'etnocentrismo identifica la propria cultura con *la cultura*, l'*ecclesiocentrismo* identifica la propria chiesa con *la Chiesa*. Quanto abbiamo scritto sul dialogo interreligioso fra Cristianesimo e Islam si applica a maggior ragione al dialogo fra cristiani. Cfr. V. POGGI, *Lo studio del fenomeno religioso condizione di scambio reciproco fra Cristianesimo e Islamismo*, in: Tavola rotonda sul tema: *Cristianesimo e Islamismo*, Roma, 17-18 aprile 1972, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 29-71 [p. 35]).

Ecco in quale maniera l'ecumenista, che è uno speciale teologo, deve mettere a frutto i risultati della storia del cristianesimo, che non è teologia, bensì scienza storica, imparentata strettamente con la storia del fenomeno religioso.

Il libro dell'A. è valido stimolante per entrare più a fondo in questa complessa ma affascinante problematica in cui, come dice Congar, siamo appena agli inizi.

V. POGGI S. J.

Vlad GEORGESCU, *Ideile politice și iluminismul în principatele române 1750-1831* (= *Die politischen Ideen und die Aufklärung in den rumänischen Fürstentümern 1750-1831*), [Biblioteca istorică, 32], Editura Academiei Republicii Socialiste România, București 1972, 226 S.

Der Verf. untersucht unter der Fragestellung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts die Frage der Ideenbildung in den beiden rumänischen Fürstentümern. Dieses war die *Epoche der Phanariotenherrschaften* — eine von der Forschung bisher meist vernachlässigte oder negativ bewertete Zeit, die in klarem Gegensatz zur Geistesgeschichte des von der Aufklärung Europas erfaßten Siebenbürgen zu stehen schien. Der Verf. revidiert diese Einschätzung. Besonders vier Aspekte seiner gründlichen und sauberen Untersuchung seien hier hervorgehoben.

Sorgfältige Archivforschung förderte bislang verschollene Handschriften zutage und ermöglichte die Bestimmung der Verfasserschaft einiger anonymer Arbeiten zur politischen Ideenbildung. So stellte der Verf. in dem wenig beachteten Ion Rosetti-Rosnovanu einen nicht

unbedeutenden politischen Schriftsteller vor. Er wies auch nach, daß das 18. Jahrhundert einerseits deutlich abfalle, wenn man es mit den Leistungen des 17. oder des 19. in der Außenpolitik, in der Diskussion der Herrschaftsformen, sowie vor allem der Intensität nationalen Gefühls vergleicht; andererseits aber vernachlässige solch eine Betrachtungsweise gerade den Bereich politischer Ideenbildung. Dieser bedeute dem Inhalte nach jedoch eine Fortführung von gedanklichen Ansätzen des 17. Jahrhunderts (z. B. im Bemühen um die Erarbeitung eines international anzuerkennenden Statuts für die Donaufürstentümer oder der Diskussion um die geeignetste Herrschaftsform) und formal — zugleich mit der Rezeption der europäischen und der siebenbürgischen Aufklärung — eine wichtige Hinterlassenschaft an das 19. Jahrhundert.

Der Verf. verstand es auch zu unterstreichen, daß im 18. Jahrhundert politische Ideenbildung und -Diskussion Sache des Bojarentums der ersten Rangordnung, d.h. der den Staat tragenden Familien der Hohen Würdenträger war. Ein größerer Teil dieser Gruppe lehnte aus « nationaler » Gesinnung die Phanariotenherrschaften als eine den Fortschritt hemmende Fremdinstitution ab.

Reichlich durch Dokumente der Zeit belegt, gelangte der Verf. von dieser de-facto–Rehabilitierung des « national » gesinnten Großbojarentums zu zwei wichtigen Feststellungen:

a) Unter Vermeidung einer schrill ideologisch bestimmten Auslegung betont er, daß in der vom Adel geprägten Gesellschaft des 18. Jahrhunderts Kultur und Geistesgeschichte auch vom Adel getragen wurden und dies nicht als ein « Rückschritt » angesehen werden solle: Gerade von den Großbojaren und nicht vom Bürgertum (mit Ausnahmen wie Gheorghe Lazăr, Ion Tăutu und Tudor Vladimirescu) seien die zukunftsweisenden Gedanken gekommen.

b) Daraus folgt die überfällige Präzisierung der auch von G. negativ bewerteten *Phanariotenherrschaft* als Epochenname. Bei den Phanarioten sei nicht die griechische Herkunft entscheidend, sondern die Einstellung. *Phanariot* war, wer die Beschränkung der rumänischen Autonomie und die wirtschaftliche Auspressung vertrat, wer die kulturelle und sittliche Überfremdung mit orientalischen Werten, Einstellungen und Bräuchen förderte. Alle, die aber diese Politik und Kulturströmung bekämpften, bzw. deren « Rückschrittlichkeit » erkannt hatten – gleich ob Fürst (wie Alexander Ypsilanti oder der erste Herrscher der nach-phanariotischen Ära, Grigore IV. Ghica), ob Grieche (wie Dr. Peter Dapasta) oder Bojar griechischer Abstammung (Callimachi, Cantacuziano, Catargiu, Rosetti-Rosnovanu, Stamate) – müßten als Vertreter der traditionellen, rumänisch-nationalen Richtung betrachtet werden. Gerade wegen der undurchsichtigen ethnischen Durchmischung der gräzisierten rumänischen Oberschicht wählte G. nicht 1711-1821 als Abgrenzung, sondern 1750 (als die Schriften der Aufklärung die Donaufürstentümer zu erreichen begannen) und 1831 (da im *Règlement organique* die Hauptforderungen der Großbojaren eingebracht waren).

Zuletzt, das Untersuchungsergebnis der 208 Schriften politischen Inhalts: Sie kreisen um drei Hauptthemen:

1) Diplomatische Bemühungen um ein international anerkanntes Statut für die Donaufürstentümer (Denkschriften);

2) Theorie und Wirklichkeit der verschiedenen Herrschaftsformen – beide in der Tradition des 17. Jahrhunderts;

3) Reformpolitik (Verwaltung, Manufakturwesen, Staatsbürgerlehre, Kultur).

Gemeinsam sei diesen Schriften (bei unterschiedlichen Vorschlägen in Einzelfragen) der praktisch-politische Bezug (Reformvorschläge zu bestimmten Übeln), die weitgehende Abwesenheit systematischer politischer Theorie (außer bei Ion Tăutu), gemeinsame Wertvorstellungen und Zielrichtungen (überwiegend gemäßigt-konservativer Reformwille, liberale Gedanken aber erst im 19. Jahrhundert), sowie der konkrete, kämpferische Stil.

Der « kritische Geist » und die reformerische Zielrichtung dieser Schriften gestattet es, sie der Aufklärung zuzurechnen, da diese sich nicht in den Forderungen nach Abschaffung der Leibeigenschaft und Schulgründungen erschöpfte (so wieder die ideologie-unbefangenere Begründung des Verf.). Dabei wird auf den gerade in diesem Punkte sich unterscheidenden Beitrag der *Siebenbürgischen Schule* hingewiesen, für den das Prädikat « aufklärerisch » schon seit längerem feststand.

Das Buch stellt auch eine hervorragende verlegerische Leistung dar. Es enthält ein ausführliches Literaturverzeichnis, einen kommentierten Stichwortnachweis und eine Liste der behandelten 19 Schriftsteller (mit ihren Schriften und der wichtigsten einschlägigen Bibliographie). – Das Werk erschien zuerst in englischer Sprache (New York: Boulder and Columbia University Press 1971 = East European Monographs).

München Krista ZACH

Jacob KOLLAPARAMBIL, *The Archdeacon of All-India* (*The Syrian Churches Series, vol. V*), St. Thomas Seminary, Kottayam 10, Kerala, India, 1972, pp. 297.

In their conflicts with the Latin missionaries of the sixteenth century, the Thomas Christians of Malabar had an indefatigable champion of their Oriental rite and traditions in the person of their archdeacon. Much more than an interpreter or vicar general of the foreign bishops, the Archdeacon of All-India — such was his ancient title corresponding to the ' Metropolitan of All-India ', the title used by the bishops, whether Syrian, Latin, or Indian — was nearly the uncrowned king of the Thomas Christians in the temporal sphere and barely fell short of the episcopal order in the spiritual. It is this in-

teresting and controversial historical figure that J. K. has set out to study.

The subject is important for the historian and the canonist. The author has seen clearly how the history of the early confrontation between the Western and the Eastern Christianity in India gravitated around the figure of the archdeacon, and for any impartial and objective appraisal of that history it is necessary to know what powers and prerogatives the archdeacon enjoyed by law and custom. The strength of the present work lies in the long and substantial chapter « Development of Archdiaconate in the Church of India » (pp. 79-180), for which K. has utilized an impressive array of manuscript sources in the archives of Goa, Lisbon, Rome, Milan, and London. The author brings to his analysis and judgment a serene detachment, which for its rarity in writers who are insiders will be appreciated by the reader. In Part II « A Systematic Analysis of the Archdiaconate of All-India », the canonist will find grouped under various subtitles the powers, rights, privileges and obligations of this office holder as well as the canonical modes of acquiring and losing the office (pp. 183-252).

The present reviewer feels it necessary to underline the solidity of the central section of the book so that readers who judge the merit of a book by leafing through the initial and final chapters may not be put off. Indeed these chapters are rather disappointing. The work gets to a slow start with a disquisition on the origin of rites in the Church. Is it not too simplistic and unhistorical to trace the origin of rites through culture and civilization alone? K. has infact taken rite as an ideal notion and applied it to existing rites. In chapter I, biblical exegetes will demur at the way the diaconate and the archdiaconate are directly linked to the seven Hellenists of Acts 6. In the second chapter, the author depends heavily on the DDC article on the archdeacon in the Western Church and on the Oriental Codification *Fonti* for the Eastern Churches, except for the Chaldean Church, which quite justly is dealt with in a first hand study. Orientals will be less than pleased to see the canons of the councils of Nicea, Laodicea, and Trullo quoted under the section dealing with the Latin rite only (p. 31): why not rather for the Byzantine rite? It would have been better to cite the Fathers from more recent and better critical editions than Migne, whenever possible.

A closer study of the archdiaconate in the other Oriental Churches would have enabled K. to see the archdeacon of All-India in perspective. For instance the Ethiopian Church deserves more attention. It is not a matter of devoting more space, which necessarily must be very limited in a work of this sort. But the special interest of Ethiopia is that like Malabar it too was long ruled by foreign bishops. It was only as late as 1959 that an Ethiopian hierachy was recognised by the Orthodox Copts, who had formerly insisted on sending Coptic bishops from Alexandria. (As for the Catholics, the first Ethiopian bishop was nominated in 1930). In this situation, a comparison betweem Malabar and Ethiopia would have probably

shown that the position of the archdeacon of All-India was not that unique after all. To quote from the authoritative *Fetha Nagast*:

> « The bishop shall not give any orders concerning priests without consulting the archdeacon, / for the latter is the guardian of the city, who knows the people; / he is the leader in prayer, and must be like the bishop in everything » (*The Fetha Nagast*, translated from the Ge'ez by P. Tzadua, Addis Ababa, 1968, p. 50).

K. has quoted the same passage (p. 56, n. 10) from the Italian edition of I. Guidi, *Il 'Fetha Nagast'*, Roma, 1899, but has not made use of Guidi's valuable footnotes, now taken over by Tzadua. Thus, the footnote to the first comma gives us the Arabic original: " The bishop shall not promote anyone to the rank of priest without consulting the archdeacon ". For " guardian " the Arabic canons have " nutritus in civitate " (Guidi, p. 85, n. 4), hence " one who knows the city well " in contrast to the foreign bishop. The analogy with Malabar is obvious. One wonders why K. has neglected to pay attention to it; perhaps neither Tzauda nor Guidi was accessible to him, since he does not use the former's English version [K. finished his work as a doctoral dissertation submitted to the Lateran University in 1966], and the latter is quoted with the title spelt *Fetha-Neghest*, as in the Oriental Codification *Fonti I, V*. Lack of time may understandably oblige a student to cite sources second-hand in a dissertation, but he must check his sources before publication. As for the *Chronicle of Arbela* (referred to on pp. 23, n. 6, and 59, n. 1), its authority has lately been virtually discredited by scholars.

It is not the purpose of this review to list all the little defects and errors which tarnish the work. Printer's devils mess up a bit all around. Well known proper names sometimes deviate from the standard: Theodoret of Cyrensis (p. 54), Coptics (p. 55). Portuguese terms like *Serra, Recollecta, concordia* are run into the English text without an explanation or the courteous italics. For Indian words, the standard system of transliteration used in scholarly publications should not have been neglected. An explanation that *fanam* (p. 146, n. 32) means an old coin, which till recently was about the seventh of a rupee (but what was its value in the sixteenth century?), would have been useful even to many Indian readers. This reviewer does not pretend to correct the English; but a literary editor should have tidied up expressions like "He impropriated the house of the Recollets " (p. 139); " reduction of the rebellious " (p. 141); " succeed and inherit the late Archdeacon " (p. 148). Not everything can pass for ' Indian ' English!

From the final chapter " Towards the Restoration of the Archdiaconate of All-India " we see that the author's intention in writing the book goes beyond the purely academic. He has repeatedly expressed the wish for the restoration of " the glorious institute of the archdiaconate of all-India " (pp. 264; also 16, 19, 180, 256, 258).

Why? The Indian archdeacon represented a genuine tradition of the Indian church, in as much as his competence surpassed by far that of his modern (and mostly also ancient) counterpart, whether the syncellus of the Oriental Churches or the vicar general of the Western Church. The modern development, K. feels, is an instance of an improper deviation from genuine Oriental traditions. And, quoting Vat II (Orient. Eccl., 5 and 6), he argues: " the Church of India, too, has the right and obligation to be governed according to her own peculiar discipline. Hence, it is high time to return to her ancestral traditions, and among other things, to reestablish the glorious institute of the Archdiaconate » (p. 256). This can be done in one of two ways. First, within the limits of the present discipline governed by *Cleri Sanctitati*: " if the offices of the syncellus, econome, and the judicial vicar are cumulated in one and the same person, the figure that results will be almost equivalent to that of the archdeacon " (p. 257). K. realizes, however, that though each of the many eparchies can thus have its own archdeacon, this is to split up the ancient single institute into several minor figures. Hence secondly, K. wishes that the Malabar Church should become a patriarchate and that a new legislation would abolish " canon 241 of the *Cleri Sanctitati*, which prohibits the appointment of syncellus for the whole patriarchate".

Has K. proved his point? Hardly. Even if the Malabar Church became a patriarchate, the future archdeacon of this patriarchate would not still represent the Malankara Church, the separate Oriental Churches of India, and the Latin Church. Unless with the restored title ' Archdeacon of All-India' is to be implied that the part is equal to the whole, most Malabarians would probably feel it not worth the thought. And indeed K. has not taken the trouble to point out what good purpose an archdeacon of All-India would serve *today*. Vatican II surely did not imply that every ancient practice, now defunct, had to be revived on the simple ground that its disappearance was unlawful. All reform and legislation looks not only to the past but chiefly to the uses and needs of the present. Would an archdeacon be perhaps a better protector and custodian of Oriental traditions in India today than the Oriental bishops themselves? It is rather odd to hear of cumulation of offices when theologians and canonists are talking of wider participation and decentralization and the principle of subsidiarity. The Church should not want high dignities and titles for their own sake. K. in fact gives away his own thesis when he concludes: " Truly, times have changed, and the archdiaconate of the past with all its competence may seem obsolete. The special circumstances that accorded the preponderant authority to the archdeacons of the past do not exist now. The most Reverend Hierarchs of the Oriental Churches of India are no more foreigners. Hence the archdiaconate to be restored need not have any prerogative that the ancient archdeacons had due to the inexperience of the foreign bishops in the local affairs " (p. 258).

Amen to that, though that is to unsay much that K. has been saying so far. Theologically the present work makes a contribution, though the author has left it unnoticed. Karl Rahner has speculated about the possibility of dividing the various competences currently cumulated in the episcopal office and commonly thought to be inseparable by *ius divinum*: could they not be as well or better taken care of in the future in a collegial rather than in a monarchic structure? (*Schriften... X*, pp. 257, 430ss). To that speculative question of Rahner's, Kollaparambil has given an affirmative answer from history. In the Malabar Church (but also elsewhere), where an abnormal situation prevailed when the episcopal office was withheld from the native clergy almost on principle, the archdeacon effectively performed much of what the foreign bishops were incapable of doing. A sharing of office in a college in normal circumstances cannot therefore be ruled out as contrary to divine law, if it can serve the good of the Church.

G. NEDUNGATT, S. J.

Francesco RUSSO, *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. I, Gesualdi Editore, Roma 1974, pp. 494.

Questo magnifico volume in-IV, ben stampato e ben rilegato, inaugura un'opera eccezionale, che dovrà contare 10 volumi di testo, più altri due di indici. L'opera sarà frutto di un lavoro indefesso di oltre trent'anni, al quale hanno preluso le numerose pubblicazioni dell'A. in materia di storia ecclesiastica, di agiografia e di storia locale della Calabria.

Nel corso delle sue ricerche il P. Russo ha acquistato un raro dominio sia della vasta bibliografia storiografica calabrese (cfr. l'Introduzione, pp. 9-13) che degli immensi quantitativi di materiali di prima mano, in parte editi, ma in massima parte inediti e dispersi in mss. di biblioteche o in fondi d'archivio, tanto in Italia quanto all'Estero. Raggiunta tanta e tale vastità di conoscenze e raccolti tanti documenti, era ovvio che egli accogliesse e poi desse corpo a un'idea che avrebbe sgomentato tanti altri: compilare un regesto di tutti i documenti pontifici riguardanti la Calabria, a partire da Innocenzo I (401-417) fino a Leone XIII (1878-1903). Per attuare una raccolta simile l'A. ha dovuto frugare innanzi tutto nelle numerose collezioni di lettere pontificie, atti conciliari, diplomi imperiali, cartulari monastici pubblicati dal sec. XVI in qua; poi, assicuratasi in tal modo la raccolta dei pezzi anteriori ai più antichi registri superstiti vaticani (quelli di Giovanni VIII [872-882] e di Gregorio VII [1075-1085]), ha continuato le indagini nei fondi dell'Archivio Vaticano e di 49 archivi e biblioteche d'Italia, Francia ed Inghilterra (vedine la lista nelle pp. 15-16).

I risultati sono stati prodigiosi. Mediante lo spoglio di centinaia di libri a stampa, di codici mss., di buste e cassette di carte d'archivi ecclesiastici e civili, e di *non meno di 20 mila* registri dell'Archivio

Vaticano, il P. Russo ha raccolto *oltre 100 mila atti*. In questo I volume abbiamo il regesto dei primi 7631.

Dopo due presentazioni dovute a Sua Eminenza il Cardinale Pietro Palazzini e a Mons. Martino Giusti, Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano (pp. 5-8), nell'Introduzione suaccennata l'A. espone le finalità e la natura della sua nuova opera, indicando il posto che essa viene ad occupare nel filone della storiografia calabrese. Poi seguono: una tavola delle fonti archivistiche utilizzate, due liste di repertori e di studi, un elenco di sigle e di abbreviazioni adottate lungo il testo dei regesti, alcune ' norme indicative ' per caratterizzare sotto certi aspetti i singoli documenti e comprendere con esattezza la citazione delle fonti.

Come abbiamo detto, gli atti regestati sono 7631 (pp. 33-494). Se i nostri calcoli sono esatti, tali documenti sono stati prodotti dalle cancellerie di ben 69 Papi, che vanno dal suddetto Innocenzo I ad Innocenzo VI (1352-1362). Era scontato che prima di Innocenzo III (1198-1216), era difficile trovare numerosi documenti riguardanti la Calabria: la penuria è generale; ma da questo papa in poi, sono tanti che talvolta superano largamente il centinaio. Così ne troviamo 131 di Innocenzo III (nn. 446-576), 136 di Onorio III (nn. 578-713), 139 di Nicola III (nn. 1087-1225), 175 di Bonifacio VIII (nn. 1323-1497) 921 di Clemente V (nn. 1503-2423), ecc. Il numero maggiore appartiene a Giovanni XXII: 4012 atti (nn. 2424-6435); lo segue immediatamente, ma a lunga distanza, Clemente VI con 1209 documenti (nn. 6052-7260).

Come è ormai pacifico in opere del genere, i singoli atti sono registrati in ordine cronologico progressivo. Di ognuno l'A. offre: la datazione moderna, in italiano, il destinatario, il fatto o la *dispositio* (riassunta quasi sempre in latino), la *datatio* originale, le fonti mss. o stampate, le opere e gli studi che menzionano o elaborano o utilizzano il documento e, prima ancora di ogni indicazione bibliografica, *l'incipit* del documento stesso. Il P. Russo ha avuto la rara avvertenza di offrire pure, in note a pie' di pagina, notizie e segnalazioni bibliografiche sui personaggi, sui fatti e sulle istituzioni e località ricorrenti nei singoli atti.

Non è il caso di insistere sulla mole immensa di lavoro che un'opera simile lascia intravedere anche a un profano. Le difficoltà d'ogni genere, che egli ha dovuto affrontare e superare per condurre in porto quest'altra sua pubblicazione, ingrandiscono i meriti che egli ha acquistato non solo verso i suoi corregionali, ma verso tutti i cultori di storia ecclesiastica in genere. Non va dimenticato che la Calabria, come la Puglia e qualche altra porzione dell'Italia Meridionale, fece parte dal secolo VI al secolo XI dell'Impero bizantino e che fu il teatro di incontri e scontri di due riti e due culture, perciò i bizantinisti sono tra i maggiormente interessati a questa sterminata messe di dati storici, dai quali è impossibile prescindere.

È per noi dunque un piacere e un dovere sottolineare l'importanza di questa nuova opera del P. Russo, che, quando sarà ultimata, rappresenterà il suo *Lebenswerk*.

Proprio per la stima che ne abbiamo concepito ci permettiamo alcuni rilievi critici, previsti, del resto, dallo stesso A., data la mole e le difficoltà dell'impresa.

Sarebbe stata necessaria una maggiore diligenza nel correggere le bozze; gli errori di stampa in libri di questo genere sono particolarmente fastidiosi e... pericolosi. Per es., a p. 91, invece di *Innocenzo III*, si legge (e in maiuscoletto!) *Innocenzo II* (*1198-1216*); meno gravi, ma comunque, urtanti, sono certi errori ortografici a spese di certi nomi d'autore, come Staraba A. invece di *Starrabba R.* (v. pp. 17 e 22), Harduin J. invece di *Hardouin J.* (p. 19), Kattenbrunner invece di *Kaltenbrunner* (p. 20); qualche lettore tedesco arriccerà il naso nel leggere, ad esempio: CASPAR E., *Gründungsurkunden der sicilischen bistümer und die Kirchenpolitik Graf Roger II*, Innsbruck 1902 (p. 24), perché l'indicazione avrebbe dovuto essere: CASPAR E., *Die Gründungsurkunden der sicilischen Bistümer und die Kirchenpolitik Graf Rogers I.* (*1082-1098*), Innsbruck 1902. L'imprecisione, la trascuratezza ortografica e l'incompletezza di questo caso possono osservarsi in molti altri titoli. E poi, perché tralasciare il numero dei volumi di collezioni od opere come: AUVRAY L., *Les registres de Grégoire IX* (voll. 4, Paris 1886-1955); BALUZE St., *Miscellaneorum libri* (voll. 7, Parisiis 1678-1715); BARONIO C., *Annales ecclesiastici* (voll. 38, ediz. curata da G. B. Mansi, con la continuazione di A. Bzovius, O. Rainaldi e Laderchi, Lucca 1738-1759); BERGER, E., *Les Registres d'Innocent IV* (voll. 4, Paris 1884-1911)? Che senso ha il titolo: BÖHMER - FICKER, *Regesta Imperii*, vol. V. Innsbruck 1881-1882, 1892 (p. 18)? Perché mai in questo e in molti altri casi il luogo di edizione è separato da un punto dagli elementi precedenti, mentre in tanti altri è separato — in modo più usuale — da una virgola? E perché in questo e in altri casi il volume o i volumi sono indicati *prima* del luogo di pubblicazione, mentre spesso compaiono *dopo*? Per es.: MANSI, G., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Firenze-Venezia 1759-1798, vol. 35 (p. 20). Finalmente, per quale motivo di alcuni libri italiani si dà la Casa Editrice o addirittura la Tipografia, e di altri italiani (senza contare *tutti* gli stranieri) non si dà affatto? Due esempi illustrativi: ACATATIS L., *Le Biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, vol. 4, Cosenza 1869-1877 (p. 23); ANDREOTTI D., *Storia dei Cosentini*, Napoli, Stab. Tip. Salv. Marchese, 1869, vol. 3 (ivi).

L'insistenza con cui ci siamo indugiati in questi rilievi formali ha lo scopo di contribuire all'eliminazione dei difetti segnalati, nei volumi seguenti; la cui pubblicazione ci auguriamo rapida e sempre più perfetta.

In opere del genere l'attenzione non è mai troppa, come prova il fatto che a p. 395 (forse sotto il n. 6453) è stato saltato il nome in maiuscoletto del papa di cui si cominciano a regestare gli atti, *Benedetto XII* (*1334-1342*). Una svista simile potrebbe indurre a giudicar male un'opera tanto meritoria.

C. CAPIZZI S. J.

Anna-Dorothee VAN DEN BRINKEN, *Die « Nationes Christianorum Orientalium » im Verständnis der lateinischen Historiographie* von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts. Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1973, pp. 552 + 13 illustrazioni e una cartina.

L'opera abbraccia un vasto campo di indagine ricercando cosa pensassero dei Cristiani orientali i Cristiani dell'occidente, durante i secoli XII-XIV. Il lavoro è coerente e lineare nella sua struttura. L'Autrice vi ha raccolto ordinatamente il frutto di anni di studio sugli scritti, per la maggior parte editi, ma in alcuni casi anche inediti, di circa 150 autori medievali. Sono ecclesiastici o religiosi, raramente laici, originari di Francia, d'Italia, di Germania, ecc., che hanno descritto l'Oriente in opere storiche o in resoconti di viaggi.

Qui, i Cristiani di oriente vengono suddivisi in due grandi famiglie: i Calcedonesi e i non-calcedonesi. Ognuno dei singoli gruppi cristiani che appartengono ad esse, ha il suo paragrafo, dove si dice quali autori ne abbiano scritto e cosa. C'è prima di tutto la questione del nome, che gli occidentali attribuivano a quel gruppo cristiano, la caratterizzazione che ne davano, etnica, dogmatica e rituale e il giudizio espresso su di loro. L'Autrice procede dapprima analiticamente, cercando riferimenti nelle opere dei singoli autori; quindi, alla fine di ogni paragrafo, fa una sintesi riassuntiva, dove il lettore trova compendiata brevemente l'opinione dei Latini dell'epoca su quel dato gruppo cristiano d'oriente.

Anche gruppi che non è sicuro fossero cristiani, come i Nicolaiti e altri, certamente non cristiani, quali i Mandei, ma connessi in qualche modo con i Cristiani d'oriente, quindi anche i Musulmani e i Buddisti, hanno il loro paragrafo e vengono trattati con i medesimi criteri, cioè con una disamina analitica, cui segue un compendio riassuntivo.

Seguono due saggi, l'uno sul cosiddetto istruttore cristiano di Maometto e l'altro sul famoso Prete Giovanni, ambedue nuclei più o meno leggendari attorno ai quali si cristallizzano idee dei Cristiani di occidente sui Cristiani d'oriente, sia in rapporto ai Musulmani che ai Mongoli.

Un'appendice al secondo saggio, trova nel rapporto dei Cristiani di oriente con i Magi, un altro nucleo di idealizzazione.

Viene quindi un utilissimo sguardo diacronico di insieme sulla visione che ebbe l'occidente dell'oriente cristiano durante i secoli presi in esame. Segue un elenco cronologico degli autori medievali studiati: con il luogo di origine e la professione. L'Autrice espone infine dei *Risultati*, logiche conseguenze delle premesse svolte nel corso dell'opera. Da ultimo, prima delle pagine dove si trovano le Fonti e la Bibliografia, l'Indice analitico, le Illustrazioni e la cartina geografica, c'è un saggio a parte che prospetta la soluzione di un problema filologico, cioè sul rapporto fra due fonti studiate, di Marino Sanudo e di Paolino Minorita.

Non potendo, in questa sede, soffermarci sui dettagli, cerchiamo di cogliere le linee generali della ricerca.

Le crociate ampliano la prospettiva mondiale dell'Occidente. Se, dall'avvento dell'Islam, i Latini si identificavano con il mondo, il cui centro era Roma, ora Gerusalemme, la città santa, torna ad essere come per Girolamo, il centro del mondo. È un concetto che il cistercense Alberico di Troisfontaines e il domenicano Burcardo di Monte Sion esprimono formalmente (pp. 430-431). Già a partire dalla seconda metà del secolo XII°, con Giovanni di Würzburg, si « scoprono » dagli occidentali i Cristiani di Oriente. Progressivamente ne vengono riscontrate le differenze rituali, dogmatiche, linguistiche. L'ignoranza della lingua rimarrà uno degli ostacoli maggiori alla mutua comprensione. Con Giacomo di Vitry, cioè dopo il 1200, cambia anche l'atteggiamento spirituale verso di loro. Dapprima, venivano sommariamente accomunati ai Greci, odiati con loro e ritenuti meritevoli di quel castigo divino che è il giogo islamico. Ora, si comincia a giudicarli in base a personali contatti. Infatti, in quel medesimo secolo XIII°, a pellegrini e crociati, succedono missionari: sono religiosi, formati scolasticamente. Colgono più facilmente le divergenze dogmatiche e sono solleciti di latinizzare. Nei confronti dei Nestoriani (l'Autrice usa questa terminologia) sono tentati di parzialità, a causa di inconscia gelosia professionale. Scoprono infatti che questa Chiesa ha diffuso il suo irraggiamento missionario in un'area più vasta dello stesso Occidente. L'atteggiamento verso i Nestoriani è tipico anche per altro verso. Gli occidentali s'interessano di loro con simpatia quando pensano di trovare in essi eventuali mediatori presso i Mongoli. Dopo il passaggio dei Mongoli all'Islam, i Nestoriani cadono in disgrazia agli occhi dei Latini (p. 326).

I missionari sono stati invece tolleranti con i non cristiani incontrati in Oriente. La cosa ha la sua spiegazione: l'ignoto non si ama né si odia. Il principio vale parallelamente anche per i rapporti fra i missionari di Roma e le varie cristianità di oriente. In genere i gruppi più vicini si guardano a vicenda con maggiore ostilità. Ecco perché i Greci, calcedonesi anch'essi come i Latini, sono il prototipo dello scismatico e oggetto dell'*odium theologicum* più cordiale; mentre i Nubiani, che nessun occidentale conosce *de visu* (p. 261) sono considerati con simpatia e vengono detti *gens christianissima* (p. 271). Circa i tentativi di unione con Roma, l'Autrice esprime un altro principio: i gruppi deboli e meno organizzati sono più disposti ad unirsi a Roma. Gli altri, quelli forti e ben strutturati, reagiscono alla aggressività dei Latini con simile reazione aggressiva. Da notare: l'intesa con la Cilicia armena, alla fine del secolo XII°, non sarebbe vera unione, secondo documenti curiali romani (pp. 190 e 200).

La gamma che caratterizza gli occidentali che scrivono dei Cristiani di oriente è molto ricca. Ve ne sono di quelli che attingono solo alla letteratura, come Vincenzo di Beauvais autore del gigantesco *Speculum historiale* (p. 373) e altri che riferiscono quanto hanno visto e sperimentato personalmente. Alcuni hanno troppa fantasia

e credulità, quali Giordano Catalani, Odorico da Pordenone e Giovanni de Marignolli (preferiamo questa grafia a Marignola). Altri invece come Guglielmo di Rubruck, riferiscono scrupolosamente fatti osservati. I giudizi dei singoli sui Cristiani orientali sono molto diversi. Si va dall'estremo etnocentrismo di Guglielmo Adam, per il quale i soli Latini sono *veri christiani* e che si augura una crociata contro gli orientali (p. 437) al nazionalismo di Pierre Dubois che vorrebbe servirsi delle grazie di belle francesi per convincere il clero d'oriente all'unione con Roma (p. 435). Ma nel mezzo, lontano da questi estremi, c'è un numero più grande di quanto non si penserebbe, di Latini che hanno rispettato e amato la cristianità orientale. Giacomo di Vitry, uno di coloro che ha maggiormente contribuito a diffondere, anche a livello popolare, la conoscenza dei Cristiani d'oriente, vuole sinceramente contribuire alla *reparatio orientalis Ecclesiae* (p. 428)-Burcardo di Monte Sion lascia dietro di sé la zavorra di dogmatismo di cui Giacomo di Vitry è ancora appesantito. Per lui gli orientali sono cristiani sinceri che danno dei punti ai Latini abitanti in oriente: *ut veritatem dicam, peiores sunt nostri latini omnibus habitatoribus aliis*. Degli eretici non hanno che il nome e la loro ignoranza non è maggiore di quella del nostro popolo di occidente (p. 431). Un altro, Giovanni Elemosina, scusa gli errori degli orientali con la deficienza di maestri, con la diaspora e le persecuzioni cui sono soggetti (p. 439). Il sacerdote secolare Oliviero giunge a porsi il problema del valore semantico della terminologia nestoriana (p. 296). Tra i religiosi degli Ordini mendicanti il domenicano Ricoldo di Montecroce è una delle figure che risaltano maggiormente: per le conoscenze teologali e linguistiche e il sano positivismo che lo contraddistingue. Egli si è liberato dagli stereotipi e ha intuito che *principalis controversia inter nos et eos non est de fide*. Ricoldo « è un classico esempio per dimostrare che retto credere e tolleranza non sono necessariamente separati e che amore e sapere gettano ponti » (p. 62, p. 314).

Con il saggio sull'istruttore cristiano di Maometto l'Autrice arreca un contributo anche all'islamologia. I suoi risultati costituiscono un'ottima base di partenza per ulteriori ricerche. La parentela fra Islam e nestorianesimo, postulata da alcuni scrittori latini medievali, troverebbe conferma in studi recenti sulla escatologia musulmana (p. 381).

A proposito del Prete Giovanni, ovvero del *sogno* che esistesse una potenza cristiana al di là delle terre islamiche, l'Autrice precisa le fasi attraverso le quali questo fenomeno culturale si sviluppa. Ne aggiunge una quarta alle tre proposte dall'Olschki (p. 412).

Effettivamente l'Autrice, che definisce con modestia la sua opera « saggio sulla storia spirituale dell'Occidente » (p. IX) ci ha dato un lavoro che valica i confini dell'Occidente, anzi reca un valido apporto, come lei stessa riconosce nelle conclusioni (pp. 452-453) alla storia dell'Oriente cristiano e, trattandosi del rapporto orienteoccidente, alla storia dell'umanità. D'ora in poi non si potrà fare a meno di quest'opera che dichiariamo senz'altro un indispensabile

strumento di lavoro. Essa viene a riempire una grave lacuna. Neppure noi, del Pontificio Istituto Orientale, per i quali è istituzionale lo studio dell'Oriente cristiano sotto i diversi punti di vista scientifici, avevamo ancora intrapreso un lavoro del genere, pure così utile all'ecumenismo, come ha ben capito l'Autrice, la quale ha posto sul frontespizio le parole del vangelo di Giovanni, *ut omnes unum sint.*

Non esisteva finora un lavoro di tale impegno e serietà che rivelasse l'immagine dell'Oriente cristiano riflessa dallo specchio dell'Occidente medievale.

C'era stato, è vero, un tentativo del genere. E lo vogliamo ricordare perché, stranamente, l'Autrice non lo menziona. Pensiamo al romanista statunitense Francis M. ROGERS, il quale aveva scritto il capitolo, *European Imagination and the Orient*, nel suo, *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961, pp. 93-122. Lo stesso A., in opera tutta dedicata al nostro problema, *The Quest for Eastern Christianity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, considera anche l'epoca successiva al secolo XIV°, quella cioè che l'Autrice non ha fatto oggetto di ricerca, pur augurandosi che altri la esamini con gli stessi criteri. Il Rogers tuttavia, benché meritevole, non lavora al medesimo livello di approfondimento scientifico. A quel livello aveva invece lavorato il Cerulli, riportando anzi i testi studiati, ma limitando la sua indagine a problema individuo di Chiesa singola (Enrico CERULLI, *Etiopi in Palestina*, Roma, I° vol., 1943; II° vol., 1947). L'Autrice dichiara nella premessa di prendere a modello quest'opera del Cerulli (p. X). Siamo convinti che Enrico Cerulli non può che rallegrarsi di aver avuto alla sua scuola tale discepola.

V. POGGI S. J.

Byzantina

Antonio GARZYA, *Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche*, prefazione di R. Cantarella, Variorum Reprints, London 1974, pp. 476.

Come capita spesso coi volumi di questa magnifica collana di ristampe, anche il presente libro è una raccolta di studi minori pubblicati sparsamente in riviste specializzate, miscellanee, atti congressuali, rendiconti accademici e via dicendo. L'A., nel formulare il titolo e il sottotitolo, designa con esattezza il contenuto del volume: 39 « saggi e ricerche » su vari temi di filologia bizantina, intesa come storia letteraria, critica e tradizione testuale, storia della lingua greca dall'epoca di Saffo a quella dei Comneni. Per maggiore comodità del lettore, i 39 contributi sono stati raggruppati in tre serie più o meno omogenee: Letteratura e storia culturale (I-XIV), Letteratura e in-

terpretazione (XV-XX; da notare che sotto il numero XX sono raccolte *sette* note indipendenti), Tradizione e critica dei testi (XXI-XXXII; il numero XXV è ripetuto).

L'arco di tempo in cui sono apparsi questi studi va dal 1957 al 1973. La loro tematica generale può intuirsi da ciò che abbiamo già detto. Per maggior esattezza osserviamo che il numero maggiore delle ricerche è dedicato al vescovo Sinesio di Cirene (I-II, XXI-XXVIII); ciò è dovuto anche al fatto che, come informa il Prof. Cantarella nella Prefazione, il Garzya sta preparando l'edizione critica delle 156 epistole di questo notevole letterato neoplatonizzante divenuto cristiano e vescovo, e vissuto negli ultimi tre decenni del sec. IV e nei primi due del V. Rileviamo pure che il secondo tema preferito è fornito dalla vita e dall'opera del letterato bizantino Niceforo Basilace, morto verso il 1180. Nessuna meraviglia. Chi segue da tempo l'attività scientifica del Prof. Garzya sa bene che è proprio merito suo se la figura notevole del Basilace vada emergendo dall'oblio quasi completo, che l'avvolgeva, e vada acquistando la sua fisionomia storica (VII-XII, XVI-XVII).

Nella ricerca intorno a questi e ad altri temi l'A. lavora col prestigioso rigore metodologico, a cui s'è giunti grazie alle esperienze critiche assai raffinate dell'ultimo nostro secolo. Superfluo rilevare la quantità e qualità di conoscenze linguistiche, codicologiche, paleografiche, bibliografiche e la squisita sensibilità estetico-letteraria presupposte da tale lavoro.

Il fatto che vari di questi contributi siano apparsi in riviste straniere e, talora, in lingua francese, inglese e tedesca, lasciano subito intendere il credito scientifico di cui gode l'A. anche fuori d'Italia. Credito ampiamente giustificato, come risulta dalla lettura attenta sia di questo mazzo di studi sia delle recenti edizioni critiche del *Corpus* di Teognide e degli *Eraclidi* di Euripide, che sono state segnalate con lode anche da un maestro in materia, qual'è il Prof. Cantarella.

C. Capizzi, S. J.

Oskar Halecki, *Un Empereur de Byzance à Rome – Réimpression de l'édition originale et étude annexe*, Variorum Reprints, London 1972, pp. vi-418 + 56.

Per rendersi conto del contenuto del volume bisogna riprodurre integralmente i titoli dei due scritti ristampati:

1) *Un Empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'Union des Eglises et pour la défence de l'Empire d'Orient, 1355-1375* (= Travaux historiques de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie, vol. VIII), Warszawa 1930;

2) *Rome et Byzance au temps du Grand Schisme d'Occident*, in *Collectanea Theologica* (Lwów), 18 (1937), pp. 477-532.

Il primo è un libro rimasto classico come studio monografico sull'imperatore Giovanni V Paleologo (1341-1391), figlio di Andronico III e di Anna di Savoia: uno dei *basileis* più tormentati dell'epoca tardo-bizantina. Rimasto erede del trono bizantino all'età di nove anni appena, dovette trascorrere il resto dell'infanzia, l'adolescenza e la prima gioventù tra le incertezze, le angosce, le privazioni, le lotte e le crudeltà determinate dalle continue ostilità dei Turchi sempre più aggressivi e fortunati, dalla crescente crisi economica, dai subbugli sociali e, soprattutto, da una guerra civile che durò fino al 1347 nelle sue espressioni peggiori. L'aristocrazia, capeggiata e rappresentata da Giovanni Cantacuzeno, combatté la reggenza di Costantinopoli (Anna di Savoia e collaboratori) con tutti i mezzi, non escluso il ricorso all'aiuto dei Turchi, che fu tanto decisivo a favore dell'antimperatore quanto nefasto per gli sviluppi futuri dell'Impero. Comunque, la salita al trono del Cantacuzeno (1347-1354) contribuì a risolvere alcuni problemi, ma ne aggravò ed aggrovigliò tanti altri, perché alla guerra civile bizantina prendevano parte numerosi fattori esterni: Venezia, Genova, la Serbia, la Bulgaria, ecc., che parteggiavano ora per i fautori (aristocratici, esicasti...) del Cantacuzeno ora per i fedeli ai Paleologi. Nel 1354 cominciarono a prevalere definitivamente questi ultimi: quell'anno fu eliminato dalla scena politica Giovanni Cantacuzeno, che entrò in un monastero; nel 1357 fu catturato e destituito suo fratello Matteo. E, anche se l'altro suo fratello, Manuele Cantacuzeno, riuscì a mantenersi signore della Morea, può affermarsi che Giovanni V Paleologo, dal 1354, restò saldo sul trono. Ma le minacce crescenti dei Turchi ormai ben stabiliti in varie ex-provincie imperiali d'Europa e la situazione umiliante in cui egli venne a trovarsi in campo economico, lo spinsero, fra l'altro, a fare un viaggio in Occidente per chiedere aiuti. Sapendo che tali aiuti erano in gran parte condizionati dall'abolizione dello scisma e dal ristabilimento dell'unione delle Chiese di Roma e Bisanzio, Giovanni V venne a Roma, dove fece professione pubblica di fede cattolica. Gli aiuti e le promesse ottenute non furono, tuttavia, né a Roma né in altri Stati italiani — specialmente a Venezia — tali, da potersi definire un successo (1369-1371). Al suo ritorno a Costantinopoli, la situazione peggiorò. Vittoriosi sulla Marizza, i Turchi ridussero l'imperatore al rango di loro vassallo. Come se ciò non bastasse, suo figlio Andronico IV, nel 1373, gli si ribellò, aprendo un disastroso periodo di guerre intestine nella famiglia imperiale, di cui seppero approfittare Turchi, Veneziani, Genovesi...

Ma tali avvenimenti non segnarono soltanto la fine dell'Impero bizantino, ormai avviato irrimediabilmente al tramonto; resero impossibile il successo sperato dalle continue trattative unionistiche, di cui il viaggio a Roma e in Italia di Giovanni V rappresentano uno dei momenti più drammatici e più carichi di illusioni.

L'Halecki mostra come vari fattori contribuirono al fallimento dell'opera unionistica intrapresa dal Paleologo con la cordiale collaborazione di Urbano V e Gregorio XI. Tale fallimento non fu tut-

tavia totale. Il gesto del nonno di Giovanni VIII non contribuì poco alla futura unione di Firenze (1439).

Sarebbe fuor di luogo dilungarci o fermarci sia pure brevemente sul valore scientifico di quest'opera e del saggio che la segue: è notorio che l'Halecki è stato un maestro nelle ricerche sui rapporti religiosi tra Roma e Bisanzio o tra mondo cattolico e mondo ortodosso. Basti rimandare, per esempio, al suo saggio monumentale più recente *From Rome to Brest (1439-1596)*, in *Sacrum Poloniae Millennium*, vol. V (Rzym 1958), pp. 8-444; 2a ediz., Hamden, Conn., 1968.

La sua indefessa indagine di *tutte* le fonti comunque accessibili gli ha permesso di scoprire nuovi problemi o di risolvere meglio quelli già noti. Un caso tipico nel libro su Giovanni V è offerto dalle pagine che l'Halecki ha dedicato alla leggenda, secondo cui il Paleologo sarebbe stato trattenuto prigioniero a Venezia come debitore insolvente e che poi sarebbe stato riscattato da suo figlio Manuele (pp. 340-343).

Nonostante le precisazioni apportate alla sua tesi dal P. R. Loenertz (*Revue des Études Byzantines*, 16 [1958], pp. 217-232) e da J. Chrysostomides (*Or.Chr.Per.*, 31 [1965], pp. 76-84), essa regge molto più di quanto non mostri di credere G. Ostrogorsky (*Storia dell'impero bizantino*, vers. dal tedesco, Torino 1968, pp. 485, 522, n. 183).

C. Capizzi S. J.

Adel-Théodore Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam* (VIII - XIII s.) Leiden, Brill, 1972, pp. 380.

È la nuova tiratura (la prima era uscita nel 1966) del secondo volume di una vasta opera sui testi greci relativi all'Islam, cui l'A. sta lavorando da anni.

Nel primo volume, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain, Nauwelaerts, 1969, recensito da Wilhelm de Vries (OrChrPer, XXXVI (1970) 148-150) l'A. passava in rassegna scritti greci dei secoli VIII-XIII: di Giovanni Damasceno, Teodoro Abū Qurra, Teofano il Confessore, Niceta di Bisanzio, Evodio, Giorgio Amartolo, Leone, Eutimio Zigabeno, Niceta Coniate, Bartolomeo d'Edessa, Eutimio il Monaco e alcuni scritti anonimi.

In questo volume, l'A. studia le medesime opere per ricostruire quella polemica bizantina antislamica, che per primo Carl Güterbock, nel 1912, aveva cercato di ripensare sistematicamente.

Gli strali dei polemisti bizantini sono diretti in primo luogo contro il profeta dell'Islam, Maometto. Centoquaranta pagine del volume, che ne costituiscono la prima parte, riassumono le argomentazioni bizantine sulla falsità del profetismo di Maometto; sulle testimonianze negative della sua moralità; sulle manifestazioni patologiche della sua psiche; sull'assenza di segni probativi in suo favore.

Nella seconda parte, si espone come il libro sacro dell'Islam, il Corano, venga messo a confronto con l'Antico e il Nuovo Testamento, così da sfatarne radicalmente la pretesa di essere parola di Dio.

La terza parte del volume considera l'Islam come religione. Vengono espressi i severi giudìci dei teologi bizantini sull'efficacia salvifica dei mezzi che l'Islam offre ai suoi credenti. Si riporta la critica di morale e diritto musulmani; di angelologia e demonologia, di escatologia e della stessa concezione islamica della divinità.

L'A. chiude il volume valutando egli stesso tale polemica che, a parere suo, può sintetizzarsi così: i Musulmani sono degli empi (p. 362). Simile giudizio, espresso formalmente dal più accanito polemista, Niceta di Bisanzio, nella sua *Confutazione del libro inventato dall'arabo Maometto*, può attribuirsi — scrive Khoury — a tutta la polemica bizantina (ibid.).

Per i teologi di Bisanzio, infatti, l'Islam pur atteggiandosi a monoteismo purissimo, è di fatto idolatria (pp. 130, 242, 281, 341, 344), anzi, addirittura culto di Satana (pp. 61-62, 81, 131). Il Corano, lungi dall'abolire il paganesimo arabo preislamico, lo ha confermato e canonizzato. E l'Islam, venuto dopo l'Antico e il Nuovo Testamento, benché assicuri di superarli, è regredito imperdonabilmente rispetto a quelli (pp. 281, 362). La sua mistica della guerra santa (p. 258), la sua poligamia e il suo paradiso delle uri (p. 268), il suo lassismo morale (p. 284) confermano questa condanna che i teologi bizantini ritengono inappellabile anche nel campo dell'agire.

Khoury ha ragione quando dice che i Bizantini rifiutavano il vero dialogo (p. 364). Si trattava di un dialogo fra sordi, in quanto, più che rivolgersi direttamente ai Musulmani, i nostri polemisti presentavano la religione islamica *ad usum delphini*, cioè in maniera da tenerne lontani i Cristiani. Il loro era piuttosto un gridare, al lupo! perché il gregge avesse terrore del lupo islamico.

I singoli rimproveri di Khoury ai metodi di questa polemica sono giustificati. L'esegesi coranica dei bizantini è un modello di parzialità e di passione (p. 199). Spesso la loro dialettica è incoerente perché applica al Corano criteri che non ha il coraggio di applicare ai propri libri sacri, per esempio dell'Antico Testamento (pp. 118, 350). Pecca di *ignoratio elenchi*, riportando o traducendo erroneamente espressioni arabe, per esempio sul sesso degli angeli (p. 293) e sulla *sfericità* di Dio (pp. 338-339). Infine, estende le conclusioni oltre le premesse: riconoscere nell'altro degli errori non equivale a dirlo empio (p. 350).

Khoury ha anche cercato, non dico di giustificare, ma di *comprendere* il perché degli errori metodologici dei polemisti bizantini nei riguardi dell'Islam. Egli ne indica la principale causa nell'incapacità di quegli autori di affrontare senza preconcetti la fase, per così dire, fenomenologica dello studio dell'altro. La tensione dell'epoca — dice l'A. — non favoriva il minimo di oggettività indispensabile (p. 87). Quei polemisti forniscono un esempio emblematico degli estremismi cui può giungere una letteratura religiosa quando non sa librarsi al di sopra dei conflitti etnici, culturali e politici (p. 132).

Ma Khoury cita un altro tipo di cause: i teologi bizantini, che mettono troppo in evidenza i limiti dell'altro, escludendo di potere imparare da lui (p. 233) non si sono spogliati delle loro categorie cristiane nel giudicare l'Islam (p. 96).

Valeva la pena soffermarsi maggiormente su queste considerazioni. Per un apprezzamento oggettivo e globale dell'altro, che è sempre un *animal religiosum*, non basta affrancarsi dai preconcetti culturali e politici. Bisogna superare le proprie categorie religiose, fatalmente contingenti, per quanto vera possa essere la propria religione. Altrimenti, Cristiani e Musulmani, gli uni e gli altri convinti di essere nell'assoluta verità, saranno sempre incapaci di dialogare.

Forse, in questa ricerca delle cause, l'A. avrebbe potuto procedere oltre se avesse inserito sistematicamente la polemica bizantina antislamica nel contesto storico dei rapporti fra Bisanzio e l'Islam: contesto storico vario e complesso che Vasiliev, Grégoire e Canard hanno illuminato sotto diversi punti di vista. Khoury sarebbe stato indotto allora a cercare nella polemica anche qualche spunto positivo. Infatti, Musulmani e Bizantini, pur mantenendosi generalmente sul piede di guerra, identificandosi gli uni con dār al-islām e gli altri con parte di dār al-ḥarb, conobbero tuttavia reciproci scambi di cultura e di commercio. Canard ammonisce giustamente, in uno studio pubblicato nei *Dumbarton Oak Papers*, 1964, che non si possono ridurre alle sole ostilità i rapporti bizantino-islamici. Khoury riconosce del resto che l'atteggiamento di alcuni autori studiati è meno fanatico di quello di Niceta di Bisanzio. Egli stesso, che ha curato per le *Sources chrétiennes*, n. 115, l'edizione di più tarda e più garbata polemica bizantino-islamica, avrebbe potuto, anche in queste pagine, andare alla ricerca di quei momenti migliori con spirito meno pessimista, come fa uno studio uscito nel frattempo, circa la polemica attribuita al Damasceno (Daniel J. Sahas, *John of Damaskus on Islam*, Leiden, Brill, 1972). Infatti, anche nella diatriba ci può essere qualche intuizione felice. I Bizantini, per esempio, hanno capito, e Khoury lo segnala, che il Corano per i Musulmani è parola di Dio, non come lo è per i Cristiani la Bibbia, ma piuttosto come per i Cristiani lo è Gesù Cristo, Verbo di Dio (pp. 206-207).

Khoury dice che si è limitato in questa sede a esaminare l'atteggiamento bizantino polemico-aggressivo nei confronti dell'Islam. Aspettiamo ora gli altri due volumi promessi (che ci auguriamo siano più corretti tipograficamente; in questo troviamo parecchi errori di stampa). Forse nei prossimi volumi ci sarà più spazio a considerazioni positive. La storia non è mai un modello soltanto negativo, cioè assolutamente da non imitare.

Concludiamo con una constatazione: della maggioranza dei testi sui quali Khoury si basa manca una vera e propria edizione critica. Quanto lavoro resta da fare!

V. Poggi S.J.

John MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems.* Collected Studies, Variorum Reprints, London 1974, I-XVI.

Erzpriester J. Meyendorff, auf orthodoxer Seite einer der ersten Fachleute des byzantinischen Hesychasmus, hat durch seine Veröffentlichungen unedierter Texte und ihre Auswertung ein allseitiges Studium der Werke des Gregorios Palamas angeregt und steht mitten in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Orthodoxen und Katholiken über den theologischen Palamismus, wie u.a. das von M. zu Beginn seiner Introduction erwähnte *Bulletin sur le palamisme* von D. Stiernon zeigt. Da die zahlreichen Veröffentlichungen von M. in verschiedenen Zeitschriften oder Sammelwerken verstreut erschienen sind, ist ihre Zusammenstellung in einem Band sehr willkommen.

So sind denn hier 16 verschiedene Beiträge aus den Jahren 1953 bis 1971 in einem Band vereint, 12 in französischer, 3 in englischer und einer in russischer Sprache. Den Hauptanteil bilden die Studien über die Anfänge des Hesychastenstreits, den M. in den größeren Zusammenhang der byzantinischen religiösen wie profanen Geschichte stellt.

Obwohl der erste Brief des Palamas an Akindynos (Beitrag II), und ebenso der dritte Brief (III), später in die Gesamtausgabe der Werke des Gregorios Palamas, die *Syngrammata* (Band I, Thessaloniki 1962, S. 203-219 und S. 296-312) aufgenommen wurde, wird dadurch der Neudruck der Erstausgabe dieser beiden Briefe durchaus nicht überflüssig, da M. beiden Briefen eine ausführliche Einführung vorausschickt, die in der Gesamtausgabe keine Berücksichtigung fand. Zum 3. Brief hat M. auch eine russische Übersetzung hergestellt (IV). Dieser dritte Brief gewinnt nun eine neue Aktualität durch die Studie von J. S. Nadal, *La rédaction première de la troisième lettre de Palamas à Akindynos* (oben, im gleichen Heft der *Or. Chr. Per.*, S. 233-285).

Ein paar Bemerkungen zum Reprint: Leider sind die Seiten der Inhaltsangabe (Contents), der Introduction und des Index nicht numeriert. Contents, II, wird die ursprüngliche Seitenzahl angegeben, für III fehlt sie. Introduction, S. 2 (am Ende des ersten Abschnitts) sagt M., daß er in den *Syngrammata* — ohne Angabe des Bandes und der Seiten — die in Artikel I und II analysierten Briefe veröffentlicht habe. Es fehlt der Hinweis auf III und IV. In III, S. 7, Zeile 5-6 liest man, Akindynos sei daran, « de s'opposer aux attaques de Palamas contre les moines ». Statt Palamas muß es doch wohl heißen Barlaam.

Der Leser der *Or. Chr. Per.* findet mit Genugtuung im letzten Beitrag *L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition byzantine* (XVI), S. 268 und 272, zwei positive Hinweise auf Artikel, die P. A. M. Ammann († am 8. August 1974) (siehe oben S. 428-434) in den gleichen *Or. Chr. Per.* veröffentlicht hat.

B. SCHULTZE S. J.

Demetrios G. TSAMIS, *Δαβὶδ Δισύπατος, Λόγος κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν* (= *Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται*, 10) Thessalonike 1973, 115 S., dazu 16 Seiten Photographien der benutzten Handschriften.

Tsamis legt die Erstausgabe einer Streitschrift des Palamiten David Disypatos vor. Diese an Nikolaos Kabasilas gerichtete Schrift sucht Barlaam und Akindynos, die beiden Hauptgegner des Gregorios Palamas, zu widerlegen.

Mit Recht bemerkt T. im Vorwort, daß das Studium auch zweitrangiger Gestalten der palamitischen Kontroverse die geschichtlichen Ereignisse klären kann.

Die Edition ist umrahmt von einer Bibliographie, einem Verzeichnis der Bibelstellen, der Zitate aus Vätern und Byzantinern, einer Tafel der Chronologie des Hesychastenstreits, einem Verzeichnis der Eigennamen und der bedeutenden theologischen Stichworte.

In der Einführung (S. 15-31) ist die Rede von den wenigen bekannten Lebensdaten des Disypatos, von der Abfassungszeit des veröffentlichten Traktates (nach T. wahrscheinlich Sommer 1342: S. 27) und von den 5 benutzten Handschriften. Es folgt der griechische Text (S. 35-95) mit Apparat und Anmerkungen.

Die vorliegende Edition erweitert die Kenntnis des Disypatos. Zuvor wurden nur zwei weniger umfangreiche Schriften des Palamiten veröffentlicht: 1. eine kurze Geschichte der Anfänge der Kontroverse (zuerst von P. Uspenskij, dann (zweimal) von M. Candal) und 2. ein Gedicht auf Akindynos (von R. Browning).

Ohne die große von T. geleistete Arbeit gering anzuschlagen, müssen wir jedoch auf eine Reihe von Umständen hinweisen, durch die der Gebrauch der Publikation erschwert wird.

In der Einleitung hält sich T. auf bei Fragen wie der nach der Verfasserschaft eines 1354 angeblich oder wirklich von Palamas an Disypatos geschriebenen Briefes oder der nach dem Lebensalter des Nikolaos Kabasilas im Jahre 1342. Nichts jedoch erfahren wir über den genauen Inhalt, die Argumente, Einteilung, Eigenart des veröffentlichten Traktates. T. sagt nicht klar, welche Handschrift er zugrundelegt. Über dem 60 Seiten langen Text fehlen die laufenden Titel. Der Text selbst ist in keinerlei Abschnitte zerlegt, um einen Aufbau sichtbar zu machen. Für eine umfangreichere Benutzung wäre die Beigabe einer Übersetzung in eine westliche Sprache von großem Nutzen gewesen. Im Verzeichnis der griechischen Stichworte (S. 114-115) werden nur die Seitenzahlen angegeben, nicht Seite und Zeile, wie in der großen Palamas-Ausgabe, den *Syngrammata*.

B. Schultze S.J.

Varia

A. S. Chomjakov, *Saggi di filosofia (lettere a Samarin)*, a cura di A. Dioletta Siclari, Liviana Editrice, Padova 1974, 8°, pp. VII-208.

La pubblicazione dei *Saggi di filosofia (lettere a Samarin)*, di Alexiej Stepanović Chomjakov, viene, non certamente a colmare una lacuna, data la vastità della problematica, scarsamente nota alla cultura italiana, che caratterizza il pensiero filosofico-religioso russo del secolo scorso, ma a richiamare l'attenzione su questo movimento e a fornirne un primo non superficiale approccio.

Lo scritto comprende la traduzione dal russo delle due lettere filosofiche di Chomjakov indirizzate a Samarin e un saggio introduttivo storico-critico, che, fornendo dapprima una visione panoramica della cultura russa degli anni trenta-quaranta nei suoi rapporti con il mondo occidentale, e in particolare con le correnti romantiche e idealistiche, permette di intendere nel suo esatto significato il pensiero più propriamente filosofico di Chomjakov, di cui offre, nella seconda parte, un'ampia sintesi.

Questo pensatore, uno dei massimi esponenti della corrente slavofila della prima metà dell'Ottocento, sviluppatasi in Russia sotto l'influsso del romanticismo dell'Europa occidentale, fuori del suo paese è noto soprattutto per gli scritti di carattere religioso-teologico, stesi, per la maggior parte, in francese con lo scopo di favorirne la diffusione in Occidente, dato il loro carattere per molti aspetti apologetico dell'Ortodossia. La sua concezione filosofica è rimasta, invece, piuttosto in ombra, anche perché, osserva l'autrice del saggio, gli scritti in cui questa viene elaborata difettano per lo più di un piano preciso e di un'esposizione sistematica. Tuttavia la filosofia di Chomjakov, a suo vedere, presenterebbe « degli aspetti di indubbio interesse come tentativo di utilizzare, all'interno di una visione cristiana, e precisamente del cristianesimo della Chiesa ortodossa, alcune delle conquiste più importanti della scuola idealistica tedesca » (p. VII). Inoltre Chomjakov, personalità assai complessa e di indubbio rilievo, avrebbe esercitato una notevole influenza nella società del suo tempo e le sue idee avrebbero giocato un ruolo fondamentale nell'elaborazione delle tesi dello slavofilismo. La traduzione delle due lettere a Samarin, che possono essere considerate la sintesi del pensiero filosofico di Chomjakov, è quindi di notevole interesse, anche perché, prima d'ora, esse non erano state tradotte in alcuna lingua occidentale.

Il nucleo fondamentale della prima lettera (*Aspetti della filosofia contemporanea*) è costituito dalla critica dell'astratto razionalismo del pensiero occidentale, di cui l'idealismo, inconsapevole portatore del materialismo, sarebbe la più alta e conseguente manifestazione. Nella seconda lettera, incompiuta per l'improvvisa morte dell'auto-

re, questi traccia le linee di una metafisica e di una gnoseologia. Sviluppando una critica del meccanicismo, del panlogismo e del soggettivismo idealistici, Chomjakov dà una sua definizione del rapporto soggetto-oggetto e propone la « fede » come principio gnoseologico e la « volontà » come principio metafisico, concetti che deriva, secondo l'autrice, dalla patristica orientale. I suoi interessi filosofici si innesterebbero infatti su convinzioni di natura schiettamente religiosa, che ne ricollegherebbero il pensiero, tramite l'Ortodossia, ai Padri orientali. Da questa tradizione deriverebbe anche il concetto della necessità dell'integrità delle funzioni spirituali per l'acquisizione della verità, e la convinzione che la vera conoscenza non è del singolo ma della comunità ecclesiale, fondata sulla legge dell'amore (per un approfondimento della tematica ecclesiologica di Chomjakov si può utilmente consultare l'opera, citata nella bibliografia, di E. C. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Khomiakov*, Würzburg 1967. Si veda, a questo proposito, B. Schultze, *Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik*, in *Or.Chr.Per.* 34 (1968), pp. 360-411). La comprensione della verità può darsi, per Chomjakov, solo a livello di esperienza vissuta. Qualsiasi schema, infatti, risulta inadeguato a cogliere la complessità e poliedricità del reale, qualsiasi sistema riduce e fraintende necessariamente la ricchezza del concreto esistente con la pretesa di esplicitarlo con le proprie formule. La filosofia ha quindi nella sua visione una funzione strumentale e limiti ben definiti. Su queste intime convinzioni avrebbero operato le correnti romantiche, fornendogli non soltanto schemi interpretativi, ma ispirandogli anche in generale l'ideale messianico che permea tutta la sua vasta produzione. La critica dell'idealismo in genere, e di quello hegeliano in specie, non avrebbe pertanto un carattere marginale, ma si presenterebbe come un momento necessario nella elaborazione del pensiero filosofico di questo autore che proprio attraverso il confronto con il sistema hegeliano verrebbe precisando i concetti fondamentali della sua gnoseologia e metafisica. Ai suoi occhi il razionalismo di Hegel rappresenterebbe la pretesa di tutta la cultura occidentale, sin dalle sue radici precristiane, conservatesi nella stessa speculazione del cristianesimo occidentale, di concepire il momento logico formale come risolutivo di tutto il conoscere. Hegel avrebbe portato alle estreme conseguenze questa pretesa, giungendo, con logica consequenziarietà, alla identificazione del possibile con il reale e alla eliminazione di qualsiasi presupposto del pensiero. Ma lo scambio operato da Hegel tra ragione discorsiva e ragione integrale risulterebbe chiaramente dall'insostenibilità della sua posizione, denunciata sia dalla surrettizia reintroduzione del concreto esistente da parte del filosofo con il concetto di movimento, che può darsi solo nel pensiero inteso come atto, come soggettività, e non come concetto (secondo la critica schellinghiana), sia dal tentativo compiuto dalla scuola hegeliana nel suo trapasso al materialismo (Feuerbach) di introdurre nel sistema del maestro un fondamento di concretezza, la ma-

teria. La ragione logica, rileva Chomjakov, lavora solo sul piano del possibile; la necessità delle sue deduzioni non investe l'essere; questo resta momento misterioso e irreducibile, che fatalmente va perduto ogniqualvolta lo si vuol costringere entro schemi mentali. Il fondamento ontologico del conoscere si rivela soltanto alla ragione integrale, che è comprensiva di tutto il piano della coscienza nei suoi tre gradi, prelogico-intuitivo, logico e globalizzante-chiarificatore: la fede. Nel pensiero di Chomjakov la critica all'idealismo non significherebbe quindi un rifiuto del piano logico, necessario e irrinunciabile. Egli, sottolinea Angela Dioletta Siclari, si verrebbe a porre sulla linea del trascendentalismo kantiano contro il realismo tradizionale, ma sarebbe convinto della possibilità di cogliere l'essere nel momento precedente alla deduzione categoriale. Nel primo grado del conoscere, da lui chiamato fede, così come l'ultimo e più alto, l'uomo riconoscerebbe ciò che dipende dalla sua soggettività e ciò che non ne dipende; questa esperienza originaria si tradurrà poi sul piano intellettivo nei concetti di soggetto e di oggetto, di interno e di esterno. L'affermazione della « oggettività » del conoscere da parte di Chomjakov è frutto pertanto di una sua riconquista, operata attraverso l'analisi della scuola idealistica tedesca, dal criticismo all'idealismo in senso stretto, accogliendo sovente di questa terminologia, concetti e schemi, ma in chiave esclusivamente strumentale e metodologica. Come accetta il concetto di « trascendentale » kantiano, riconducendolo però a momento di una attività conoscitiva ben più ampia, così egli aderisce alla concezione dialettica della storia e accoglie i concetti romantici di sviluppo, di nazionalità e di popolo. Anche la dialettica hegeliana, però, nel nuovo contesto risulta trasformata: la sintesi non è mai per Chomjakov un inveramento e un mantenimento della tesi e della antitesi, perché il positivo e il negativo non hanno per lui un valore relativo. Egli ha, nel giudizio sulla storia, un termine di confronto assoluto: la parola di un Dio trascendente, e secondo questa intende il concetto di sviluppo dell'umanità.

Dall'insieme emerge una volta ancora, sia pure in una veste a noi non consueta, il ricorrente atteggiamento della cultura cristiana, per cui la ragione umana non può fondare, e tanto meno produrre, la verità, che non dipende dall'uomo, ma può illustrare la « ragionevolezza » del cristianesimo stesso, il quale solo, d'altronde, spiega i problemi altrimenti insolubili del mondo che ci circonda e anzitutto dell'uomo.

La lettura di queste lettere, ancor oggi stimolante, è validamente preparata dall'ampio saggio della curatrice, ricco di chiarimenti e di puntuali riferimenti, oltre che alla saggistica russa dell'epoca, agli altri scritti di interesse filosofico di Chomjakov e ai testi hegeliani e schellinghiani. È in virtù di tale precisa e dettagliata opera di confronto che l'incidenza dell'idealismo sul pensiero di questo slavofilo può essere colta e valutata nel suo giusto peso e nei suoi limiti. Nel saggio si accenna anche all'influenza della patristica nella formazione del suo pensiero. Una ricerca particolareggiata su questo tema

sarebbe indubbiamente di notevole utilità e interesse. Come sarebbe interessante approfondire lo studio delle ragioni storiche che hanno portato Chomjakov ad ignorare del tutto la filosofia scolastica cattolica e a guardare al pensiero dell'Occidente soltanto attraverso Kant e l'idealismo tedesco. Nella bibliografia, peraltro intenzionalmente limitata dall'autrice all'essenziale, non figura la *Storia della filosofia russa*, di E. Radlov, tradotta in italiano nel 1925 da E. Lo Gatto, libro ai nostri giorni dimenticato, ma ancora oggi utile.

A. BABOLIN

Sirarpie DER NERSESSIAN, *Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery*, published by the Trustees, Baltimore, Maryland, 1973, *in-folio*, pp. x-108, con 8 tavv. f. t. in policromia, e 943 figg. in 243 tavv. f. t. in bianco e nero.

La Galleria d'Arte Walters di Baltimora possiede, fra l'altro, undici mss. armeni ornati di miniature. Finora si sapeva ben poco sul loro conto. Ma, fin dal 1934, la Professoressa Der Nerssessian ha atteso a studiarli per illustrarne a fondo specialmente le illustrazioni miniate e, quindi, metterne in evidenza il valore storico-culturale. La fatica francava la spesa, perché, come sottolinea R. H. Randall nella prefazione, questo gruppo di mss. armeni costituiscono la raccolta più ampia del genere negli Stati Uniti d'America e, per importanza, son paragonabili ai mss. miniati dei centri maggiori, come quelli della raccolta del *Maternadaran* in Erevan e delle biblioteche monastiche di Gerusalemme, di San Lazzaro a Venezia, di Vienna, ecc. Si tratta di nove Vangeli e di due Innarî.

L'A. non è davvero nuova a questo genere di lavori. Ci basti ricordare che essa ha anche pubblicato opere analoghe alla presente, come: *Manuscrits arméniens illustrés des XIIe, XIIIe et XIVe siècles de la Bibliothèque des Pères Mekhitharistes de Venice*, voll. 2, Paris 1936-37; *The Chester Beatty Library. Catalogue of the Armenian Manuscripts, with an Introduction on the History of the Armenian Art*, voll. 2, Dublin 1958; *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art*, Washington 1963; *L'illustration des Psautiers grecs du Moyen Age*, Paris 1970. Essa ci fa sapere che in questo volume s'è attenuta al metodo seguito nella pubblicazione sui mss. armeni della Galleria d'Arte di Washington. Cioè: 1) disposti cronologicamente i singoli mss., ne ha fatto la descrizione codicologica e ricostruita la storia esterna; 2) ha compendiato o tradotto i passi più importanti dei colofoni, dei quali ha poi riprodotto integralmente il testo armeno in appendice (pp. 85-92); 3) quasi mai ha analizzato i testi dei nove Vangeli, mentre ha fatto un'analisi comparativa dei ' canoni ' dei due Innarî con i ' canoni ' di altri codici analoghi e della prima edizione a stampa dell'Innario armeno (Amsterdam 1664); 4) compilata la lista di tutte le miniature del ms., s'è impegnata a studiare

analiticamente le singole illustrazioni sotto il profilo artistico, storico, contenutistico. Tutto ciò ha comportato lunghe ricerche sugli autori delle miniature ricordati nei colofoni, in modo da conseguire uno sguardo complessivo sulla loro opera artistica, spesso in parte ancora sepolta in mss. inediti.

I risultati a cui giunge la Der Nersessian sono abbondanti, solidi e di vasto interesse per armenologi, bizantinisti e medievisti in genere. Innanzi tutto sono degni di rilievo le conclusioni di carattere storico. Mediante l'analisi dei colofoni e delle note marginali sparse in altri fogli dei mss., la Der Nersessian stabilisce donde essi provengono (centri monastici o ecclesiastici dell'Armenia, la città di Amida, Costantinopoli); chi li abbia commissionati, scritti e miniati (per lo più gente di chiesa e monaci); a quale data risalga la loro produzione; per quali mani essi siano passati nel corso dei tempi e come, nei primi trent'anni del nostro secolo, siano finiti nella Galleria Walters. Qui basti accennare che l'A. ha identificato gli autori delle illustrazioni di quattro codici: il famoso miniaturista T'oros Roslin (*Ms. W. 539*), il prete Khatchatur (*Ms. W. 543*), il caposcuola di Amida, Hovannes (*Ms. W. 541* e *546*); oltre a ciò ha datato con estrema precisione ben otto codici su undici (*Ms. W. 537*, anno 966; *538*, anno 1193; *539*, anno 1262; *543*, anno 1455; *540*, anno 1475; *542*, anno 1488; *541*, inizio sec. XVII; *544*, anno 1666; *546*, sec. XVII; *547*, anno 1678; *545*, tardo sec. XVII).

L'accertamento di questi dati storici facilita l'analisi dei fatti artistici e ne rende possibile l'interpretazione storico-culturale. Non è questa la sede per seguire la Der Nersessian in tutte le sue indagini e le sue esposizioni. Ci limiteremo a qualche accenno fuggevole. Il codice più antico, il *Vangelo del Traduttore* (*Ms. W. 537*, anno 966), rappresenta uno dei testi miniati armeni più famosi, sia perché è tra i superstiti più antichi, sia perché, pittoricamente, è tra i più originali. Entro schemi non sempre fedeli a quelli dell'arte religiosa dell'Oriente Cristiano, le figure umane sono molto primitive: a due dimensioni, in posizione frontale, dal disegno maldestro e quasi caricaturale, ma fortemente espressive ed inscritte in sfondi o cornici vividamente colorate. A quest'arte primitiva si oppone quella raffinata e bizantineggiante in tutti i sensi del miniaturista cilicio T'oros Roslin, il cui codice è datato del 1262. Vi si oppone anche quella del prete Khatchatur (Ms. W. 543, anno 1455); ma non tanto per la fedeltà agli schemi iconografici tradizionali — che vengono spesso sconvolti o trattati con grande libertà — quanto per l'originalità nel disegnare le figure dell'uomo e degli animali, come pure i motivi ornamentali desunti da un mondo vegetale di fantasia: tanto in policromia (tavv. E, F) che in bianco e nero (tavv. 86-126), molte delle sue miniature danno l'impressione di certi fastosi smalti orientali, campati su sfondi incisi col bulino.

In questi e negli altri 8 codici si può rilevare il noto rapporto dialettico tra elementi comuni d'origine bizantina o costantinopolitana ed elementi nazionali o locali — in questo caso, armeni. Si vedano cer-

te scene evangeliche (Annunciazione, Natività di Cristo, Presentazione al Tempio, Battesimo di Cristo, Ingresso a Gerusalemme, Crocifissione, ecc.) riprodotte in gran parte degli undici mss. Ma nell'ultimo codice, di origine costantinopolitana e del tardo secolo XVII, si inserisce un terzo elemento: il realismo plastico occidentale (tavv. 242-243).

Ogni altra considerazione a parte, si può dire che ogni ms. rispecchia il mondo spirituale che lo ha prodotto — da quello rude del monachesimo armeno del secolo X a quello complicato della Costantinopoli ottomana del tardo secolo XVII.

Concludiamo rilevando la rara perfezione tecnica e lo splendore tipografico che caratterizzano questo volume, il quale attesta, fra l'altro, sensibilità culturale in certi ambienti americani e cura del proprio patrimonio di civiltà negli Armeni. Proprio in virtù di tale sensibilità e di tale cura è stato possibile affrontare le spese di questa monumentale pubblicazione.

C. Capizzi S. J.

Jean-Michel Hornus, *Introduction aux Eglises Orientales*, (« Cahiers d'Études Chrétiennes Orientales » n° XII, *Foi et Vie*, LXXIII, 1), Paris, 1974. pp. 100. Prix: 8F.

Non sempre uno specialista sa divulgare. L'A. invece, che pure conduce da anni ricerche da specialista su diplomatici francesi nel Vicino Oriente, sa adattarsi in questo quaderno alle esigenze del lettore non iniziato e mette alla sua portata una sobria e solida informazione su un problema tanto grave quanto ignorato dal grande pubblico occidentale. Si tratta delle varie Chiese del Vicino e del Medio Oriente che l'A. chiama rispettivamente, « Chiesa ortodossa-Bizantina », « Chiesa dell'Oriente o nestoriana » e « Chiese apostoliche », « copta », « etiopica », « armena » e « siriaca ». Nel centinaio di pagine, tra le quali figurano anche cinque cartine, si trovano preziosi dati statistici: il numero delle diocesi e dei vescovi, del clero e dei fedeli di ciascuna Chiesa; il nome e la residenza degli attuali Patriarchi. Ma, dal momento che « il presente si capisce solo nella luce della storia » (p. 2) vi si leggono pure i tratti principali della storia di tali Chiese. Sono brevi profili storici di ciascuna Chiesa, dall'origine all'identificazione postefesina o postcalcedonese, alla convivenza attuale con l'Islam. E sono tracciati da chi, oltre ad avere familiarità con documentazione di prima mano e ad avere pubblicato inediti, palesa ad ogni pagina una profonda simpatia per quei Fratelli cristiani, le loro sofferenze e le loro speranze.

L'A. riconosce la vitalità odierna di tali Chiese e si professa ottimista riguardo al futuro. « Le Chiese orientali — scrive — oltre ad

avere un passato glorioso, sono Chiese inserite nell'oggi, con una vocazione per il domani » (p. 93).

Ci piace contrapporre questa visione dell'A. ad altre prospettive occidentali meno ottimiste nei riguardi del Cristianesimo orientale. Pensiamo per esempio alle parole conclusive di un recente studio storico, per altro notevolissimo, sull'origine e lo sviluppo del Cristianesimo non calcedonese. Là si preconizza un destino di morte piuttosto che di vitalità. I Cristiani orientali non calcedonesi scaverebbero la loro fossa piuttosto che aprirsi un varco verso la speranza. " /They/ purchased not their liberty but their grave " (W. H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, at the University Press, 1972, p. 359). È vero che la fossa sarebbe di lunga escavazione. Infatti l'inizio dell'autodistruzione risalirebbe al secolo VII°, con l'avvento dell'Islam. Crediamo comunque più vera la prospettiva ottimista dell'A. e ci rallegriamo di questo suo modesto ma positivo contributo a diffondere una serena conoscenza dell'Oriente cristiano.

Ci permettiamo soltanto due brevi osservazioni critiche.

In primo luogo, ci lascia perplessi la scelta terminologica o dei nomi con i quali l'A. designa le varie Chiese. L'A. riconosce che ci può essere un appellativo comodo, quale « nestoriana », che non piace alla Chiesa che se ne vede etichettata (pp. 14, 29).

Ma c'è anche il caso dell'appellativo che una Chiesa si attribuisce, nella fattispecie, « ortodossa », che non è veramente distintivo nei confronti delle altre Chiese, le quali tutte si ritengono « ortodosse ». Non sarebbe meglio allora ovviare ad ambedue le difficoltà usando aggettivi che non facciano torto a nessuna Chiesa e distinguano veramente l'una dall'altra? Basterebbe parlare di « Chiesa non efesina », di « Chiesa calcedonese » e di « Chiese non calcedonesi » specificando, in quest'ultimo caso, con le ulteriori determinazioni caratteristiche di « copta », « etiopica », « armena » e « siriaca » (cfr. P. KAWERAU, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972, p. 27).

In secondo luogo, siamo in disaccordo con l'opinione, riferita è vero come altrui, ma fatta propria dall'A., secondo la quale la separazione copta non sarebbe stata di origine religiosa (p. 31). Preferiamo invece l'opinione di Sarkissian, con il quale l'A. garbatamente polemizza (p. 59). Anche noi riteniamo squisitamente religiose le reazioni al concilio calcedonese e consideriamo insufficiente alla spiegazione dei fatti il motivo culturale e sociopolitico, pure presente. Lo storico ecclesiastico va appunto alla ricerca di una motivazione religiosa del fenomeno storico da lui studiato. Nel caso in cui le fonti ancora non gliela manifestino, egli non cessa di supporla e di ricercarla. Infatti, le cause sociopolitiche o culturali non esauriscono la comprensione del fenomeno religioso che egli studia. « La nostra — scrive uno storico ecclesiastico — è, non dimentichiamolo, una storia *religiosa*... Se i fatti sociali sono per i sociologi fatti di coscienza, i fatti religiosi sono fatti di coscienza religiosa. Tale coscienza religiosa di un'età e di un'epoca, con tutte le sue variazioni, le sue sfumature,

i suoi conflitti, deve essere il nostro oggetto » (Emile POULAT, *Histoire de l'Eglise et Histoire religieuse*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXV [1971] pp. 422-440 [p. 438]).

V. POGGI S. J.

Maria Teresa PETROZZI, *Samaria* (*Collana « Luoghi Santi della Palestina »*), Franciscan Printing Press, Gerusalemme, 1973, P. 336.

La Samaria che, a detta dell'Autrice, è una « Cenerentola » rispetto alle regioni palestinesi sorelle, la Giudea e la Galilea (p. 21) rivela gradatamente, attraverso queste pagine, la sua identità geografica, etnica, storica e religiosa.

Nei primi quattro capitoli, che sono di carattere più generale, vengono trattati gli aspetti più importanti del « fenomeno samaritano », entrato nella storia 10 secoli prima di Cristo con la scissione interna al popolo ebraico fra regno del nord e regno del sud. Dopo la considerazione di questi aspetti fondamentali, irriducibili alla pasqua del Garizim e ai famosi rotoli del Pentateuco, vengono trattate questioni particolari, con una descrizione archeologica dei vari siti: Sichem, Garizim, Nablus, Sebaste, ecc.

Il libro, di piccola mole e senza eccessive pretese (« Scopo del lavoro è di presentare, sia pure in modo molto rapido, la Samaria » p. 21) è frutto di studio che abbraccia un campo molto vasto. La prosa semplice dell'Autrice suppone infatti l'assimilazione dei risultati di numerose scienze, dall'antropogeografia, all'archeologia, all'esegesi biblica, alla storia politica e religiosa del Vicino Oriente. La bibliografia ragionata delle pp. 9-20 e le note in calce depongono in favore della serietà del lavoro. Segnaliamo comunque delle lacune. Non si fa menzione, per esempio, di L. A. MAYER, *Bibliography of the Samaritans*, Edited by D. BROADRIBB, Leiden, Brill, 1964; e manca un paragrafo su quella teologia samaritano-cristiana alla quale si accenna fugacemente nelle pp. 118 e 130.

V. POGGI S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

BECK, Hans-Georg (hersg.), *Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels* (Miscellanea Byzantina Monacensia, 14), Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, München 1973, VIII + 238 p.

BELLINI, Enzo, *Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*, a cura di E. B. (Teologia / fonti, 3), Jaca Book, Milano 1974, 95 p.

CARUSO, Stefano, *Echi della polemica bizantina antilatina dell'XI-XII sec. nel « De oeconomia Dei » di Nilo Doxopatres*, Estratto dagli « Atti del Congresso Intern. di Studi sulla Sicilia Normanna » (Palermo 4-8 dicembre 1972), Istituto di Storia Medievale, Università di Palermo, s.d., 32 p.

DEMARAY, John G., *The Invention of Dante's Commedia*, Yale University Press, New Haven and London 1974, XVI + 195 p.

GARZYA, Antonio, *Inventario dei manoscritti delle Epistole di Sinesio*, Estratto dagli « Atti » dell'Accademia Pontaniana, N.S., vol. XXII, Giannini - Napoli 1973, 44 p.

ISACCO DELLA STELLA, *Sermones* (Sources chrétiennes, N° 207), testo e introduzione critica di Anselme Hoste: introduzione, traduzione e note di † Gaston Salet; collaborazione di Gaetano Raciti; vol. II, Les Éditions du Cerf, Paris 1974, 350 p.

Κορακίδης, Ἀλέξανδρος, *Ἡ περὶ τοῦ Λόγου θεολογία τῶν κοντακίων Ῥωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ*, Ἐκδόσεις, Ἰωνία, Ἀθῆναι 1973, 188 σελ.

LEON, George B., *Greece and the Great Powers, 1914-1917*, Institute for Balkan Studies 143, Thessaloniki 1974, XVI+521 p.

Μαντζαρίδου, Γεωργίου Ι., *Παλαμικά*, Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1973, 307 σελ.

Μαυροπούλου-Τσιούμη, Χρυσάνθης, *Οἱ τοιχογραφίες τοῦ 13ου αἰῶνα στὴν Κουμπελίδικη τῆς Καστοριᾶς* (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 8). Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1973, 136 σελ. καὶ 75 πιν.

Ὀρλάνδος, Α. Κ. - Βρανούσης, Λ., *Τὰ χαράγματα τοῦ Παρθενῶνος, ἤτοι ἐπιγραφαὶ χαραχθεῖσαι ἐπὶ τῶν κιόνων τοῦ Παρθενῶνος κατὰ τοὺς παλαιοχριστιανικοὺς καὶ βυζαντινοὺς χρόνους* (Ἀκαδημία Ἀθηνῶν - Κέντρον Ἐρευνῆς τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ), Ἀθῆναι 1973, 46* + 199 σελ. καὶ 8 πιν.

Πιτσάκης, Κωνσταντῖνος Γ., *Γρηγορίου Ἀκινδύνου ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπούλου*, ἀνάτυπον ἐκ τῆς *Ἐπετηρίδος τοῦ Κέντρου Ἐρευνῆς τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τομ. 19 (1972) 111-216.

Πιτσάκης, Κωνσταντῖνος Γ., *⟨Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου;⟩ ἀνέκδοτη «Πραγματεία» περὶ νηστειῶν*, ἀνάτυπον ἐκ τῆς *Ἐπετηρίδος τοῦ Κέντρου* κ.τ.λ., τομ. 18 (1971) 223-238.

PLANTE, Julian G., *Checklist of Manuscripts microfilmed for the Monastic Manuscript Microfilm Library, Saint John's University, Collegeville, Minnesota* 1974, VI+296 p.

REYMOND, E. A. E. – BARNS, J. W. B., *Four Martyrdoms from the Pierpoint Morgan Coptic Codices*, At the Clarendon Press, Oxford 1973, XII+278 p.

SCOLARDI, Paulin, *Marseille la grecque: son empire et Rome*, Imprimerie Saint-Victor, Marseille 1974, 338 p.

SEVERIN, Hans-Georg, *Zur Portraitplastik des 5. Jahrhunderts n. Chr.* (Miscellanea Byzantina Monacensia, 13), Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, München 1972, X+201 p.

SPECK, Paul, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel*, Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert (Byzantinisches Archiv, Heft 14), C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1974, XII+120 p.

TROITSKIJ, J. E., *Arsenij i Arsenity*, with an introduction by John Meyendorff [ristampa in volume di tutti gli articoli intitolati appunto *Arsenij i Arsenity*, apparsi nella rivista *Xristianskoe Ctenie*, Pietroburgo 1867, 1869, 1871, 1872], Variorum Reprints, London 1973, VII+541 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 16-1-1975 – F. J. McCool S. I., *Vice-Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E. Vic. Urbis* – 21-1-1975 – E. VENIER, Vicesgerens

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS XL - 1974

1. - LUCUBRATIONES

M. ARRANZ S.J., *Les archives de Dmitrievsky dans la bibliothèque d'Etat de Leningrad* 61-83

—, *Les prières presbytérales de la « Pannychis » de l'ancien Euchologe byzantin et la « Panikhida » des défunts (Première partie)* 314-343

C. CAPIZZI S.J., *Un piccolo contributo alla biografia del Bessarione* 84-113

J. GILL S.J., *The Church Union of the Council of Lyons (1274) Portrayed in Greek Documents* 5-45

B. IWASZKIEWICZ, *La frise de l'abside de la première Cathédrale de Faras* 377-406

N. H. MINNICH, *The Orator of Jerusalem at Lateran V* . . 364-376

J. S. NADAL S.J., *La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos* 233-285

H. QUECKE S.J., *Das anaphorische Dankgebet auf dem koptischen Ostrakon Nr. 1133 der Leningrader Eremitage neu herausgegeben* 46-60

J. RIUS-CAMPS, *Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes* 344-363

B. SCHULTZE S.J., *Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus* 286-313

C. VAGAGGINI O.S.B., *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina* 145-189

W. DE VRIES S.J., *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert* 114-144

2. - COMMENTARII BREVIORES

A. ARCE O.F.M., *Notas y rectificaciones a la carta del emperador Iyāsu I (28 enero 1702)* 421-427

M. AUBINEAU, *Une homélie ps. chrysostomienne inédite In Apostolum Paulum (BHG 1462 s) dans le cod. Cantabr. Trinity Coll. B.8.8.* 415-420

R. KÖBERT S.J., *Buch des Titels oder Buch der Chronik* . . 190-192

H. QUECKE S.J., *Zu den Joh.-Fragmenten mit « Hermeneiai »* 407-414

3. - IN MEMORIAM

C. CAPIZZI S.J., *P. Alberto Maria Ammann S.J.* 428-434

4. – ERRATA

DIE REDAKTION, *Zu R. Köbert, S.J., OCP XL, fasc. I (1974) 190-192* 434

5. – RECENSIONES

ABRAMOWSKI L. and A. E. GOODMAN [editors], *A Nestorian Collection of Christological Texts* (I. Ortiz de Urbina) . 436–437

BAGGARLY I. [J.] D., *The Conjugates Christ-Church in the Hexaemeron of Ps.-Anastasius of Sinai* (G. Nedungatt) . 445–446

BARAN A., *De processibus canonicis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum in Transcarpathia* (M. Lacko) 214–216

BRÉHIER L. — R. AIGRAIN, *San Gregorio Magno, gli Stati Barbarici e la conquista araba (590-757)* (C. Capizzi) . . . 449–451

BRUNI V., *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino* (A. Raes) 205–206

KHS-BURMESTER O. H. E., *The Horologion of the Egyptian Church* (H. Quecke) 203–204

CAMARIANO N., *Alexandre Mavrocordato, le Grand Dragoman* (M. Lacko) 229–230

CANARD M., *Byzance et les musulmans du Proche Orient* (V. Poggi) 220–222

—, *Miscellanea Orientalia* (V. Poggi) 222–223

CHARANIS P., *Studies in the Demography of the Byzantine Empire* (C. Capizzi) 219–220

CHARLESWORTH J. H. [editor], *The Odes of Solomon* (W. F. Macomber). 437–439

CHOMJAKOV A. S., *Saggi di filosofia (lettere a Samarin)* (A. Babolin) 478–481

CHRISTOFF P. K., *An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism, A Study in Ideas*, Vol. II (J. Krajcar) 451–453

CLIFFORD R. J. and G. W. MACRAE [editors], *The Word in the World. Essays in Honor of Frederick L. Moriarty, S.J.* (M. A. Fahey) 448–449

DER NERSESSIAN S., *Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery* (C. Capizzi) 481–483

GALAVARIS G., *Bread and Liturgy* (R. Taft) 209–210

GARZYA A., *Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche* (C. Capizzi) 470–471

GEORGESCU V., *Ideile politice şi iluminismul în principatele române 1750-1831* (K. Zach) 458–460

GIOVANELLI G., *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου* (Ch. Indekeu) 230–231

GUZZETTA A., *Tracce della lingua albanese del secolo XV nella documentazione veneta dell'epoca* (C. Capizzi) 225–226

HALECKI O., *Un Empereur de Byzance à Rome – Réimpression de l'édition originale et étude annexe* (C. Capizzi) . . . 471–473

HORNUS J.-M., *Introduction aux Eglises Orientales* (V. Poggi) 483–485
JURIŠIĆ K., *Katolička Crkva na biokovsko-neretvanskom području u doba turske vladavine* (M. Lacko) 230
KHOURY A.-T., *Polémique byzantine contre l'Islam* (*VIII-XIII s.*) (V. Poggi) 473–475
KOLIQI E., *Saggi di letteratura albanese* (C. Capizzi) 226–228
KOLLAPARAMBIL J., *The Archdeacon of All-India* (G. Nedungatt) 460–464
KOTTER B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos* (B. Schultze) 196–199
LOMIENTO G., *Il dialogo di Origene con Eraclide ed i vescovi suoi colleghi sul Padre, il Figlio e l'anima* (I. Ortiz de Urbina) 439
MATHEWS T. F., *The Early Churches of Constantinople* (R. Taft) 199–203
MEYENDORFF J., *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems* (B. Schultze) 476
MIONI E., *Introduzione alla paleografia greca* (C. Capizzi) . 224–225
Missale Hervoiae Ducis Spalatensis Croatico-Glagoliticum (M. Lacko) 206–209
PETROZZI M. T., *Samaria* (V. Poggi) 485
PODSKALSKY G., *Byzantinische Reichseschatologie* (C. Capizzi) 216–219
PROVERA M., *Il Vangelo arabo dell'infanzia secondo il Ms. laurenziano orientale* (*n. 387*) (V. Poggi) 435–436
RUSSO F., *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. I (C. Capizzi) 464–466
SCIPIONI L. I., *Nestorio e il concilio di Efeso* (W. de Vries) 440–443
SICLARI A., *L'antropologia di Nemesio di Emesa* (A. Babolin) 443–445
STROTHMANN W., *Johannes von Apamea* (W. F. Macomber) 193–196
—, *Jakob von Sarug, Der Prophet Hosea* (W. F. Macomber) 229
Studium Biblicum Franciscanum nel 50° della fondazione (*1923-1973*) (Ch. Indekeu) 231
TESTA E., *Usi e riti degli Ebrei ortodossi* (M. Arranz) . . . 447–448
TSAMIS D. G., *Δαβὶδ Δισύπατος, Λόγος κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν* (B. Schultze) 477
TSIRPANLIS Z. N., *Οἱ Μακεδόνες σπουδαστὲς τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου Ῥώμης* . . . (C. Capizzi) 211–213
—, *Ἀνέκδοτα ἔγγραφα ἐκ τοῦ Βατικανοῦ* (*1625-1667*) (C. Capizzi) 213–214
VAN DEN BRINKEN A.-D., *Die « Nationes Christianorum Orientalium » im Verständnis der lateinischen Historiographie* (V. Poggi) 467–470
VAN DIETEN J. L., *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI.* (*610-715*) (P. Stephanou) 223
VELLIAN J. [editor], *Studies on Syrian Baptismal Rites* (G. Nedungatt) 446–447
DE VRIES W., *Orient et Occident* (V. Poggi) 453–458